جان توشار

بمعاونة

لويس بودان

بيار جانين

جورج لافو

جان سيرينلي

تاريخ الفكر السياسي

ترجمة الدكتور
علي مقلد



تاريخ الفكر السياسى

تاريخ الفكر السياسي



الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م

الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع
بناية الكومودور سنتر - الحمراء -
لبنان - بيروت - ص.ب ١١٣/٦٣٨١
تلفون ٣١٧٩٤٩

مقدمة

هذا الكتاب هو عمل جماعي. الفصلان ١و ٢، عن اليونان وروما وبدايات المسيحية، عالجهما جان سيريللي، استاذ معيد في اليونانية في دار المعلمين العالية.

الفصول المتعلقة بالقرون الوسطى (الفصول ٣و ٤و ٥) حررها لويس بودان بالتعاون مع جاك ليغوف Jacques le Goff، مساعد في تاريخ القرون الوسطى في كلية الآداب في ليل، وقد شاء هذا الأخير، وهو المكلف أساساً بالقيام بهذا القسم من المؤلف، (بعد ان اضطره حادث صحي الى التخلي عن مهمته)، ان يضع مذكراته تحت تصرف لويس بودان وان يتتبع عن قرب تنظيم المخطوطة.

الفصل ٦، عن القرن السادس عشر، هو من صنع بيار جانين، استاذ معيد في التاريخ بدار المعلمين العليا.

الأستاذ الحقوقي الوحيد في مشروع «الأدباء» هذا، هو جورج لافو الذي تكلف بالماركسية وبتطور الاشتراكية بعد ١٨٤٨ (الفصول١٣ و ١٤ و ١٦) والقسمين الأولين من الفصل ١٧)، وهو أيضاً الذي حرر القسم الأكبر من الفصل المعنون «اراء حول الثورة» (الفصل ١١) وخصوصاً البحث حول هيغل. أما مُوَقِّعُ هذه المقدمة الذي راجع بالطبع مجموع النص وبصورة خاصة المراجع. فهو مؤلف الفصول عن القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر (الفصول ٧و ٨و ٩) وعن الفكر الثوري (الفصل ١٠)، وعن النصف الأول من القرن التاسع عشر (فصل ١٢) وعن الحقبة اللاحقة لسنة ١٨٤٨، حول التيارات الأخرى الفكرية غير الاشتراكية (الفصل ١٥: «الليبرالية، التقليدية، الامبريالية (١٨٤٨ - ١٩١٤)»؛ ثم قسمين اخيرين من الفصل ١٧ حول القرن العشرين). وهو الذي يعتبر مسؤولاً عن فكرة الكتاب العامة.

بالنسبة الى كل الذين شاركوا في هذا الكتاب، يعتبر التمييز بين «العقائد السياسية» «والأفكار السياسية» أمراً جوهرياً، في قاموس ليتره العقيدة هي «مجموع المعتقدات، إما الدينية، وإما الفلسفية، التي تهدي رجلاً في تأويل الاحداث وفي ادارة سلوكه». ويعطي قاموس اللاروس تعريفاً مماثلاً تقريباً. وبحسب هذه التعاريف؛ العقيدة السياسية هي اذاً مذهب كامل للفكر،

يرتكز على تحليل نظري للواقعة السياسية، وانه بهذا المعنى يجري الكلام عن عقيدة ارسطو، وكاردان لبرت Gardin Le Bret او «مونتسكيو، وعن «عقائديي» الرستوراسيون «عودة الملكية الى فرنسا» او عن «العقيدة الراديكالية» التي جهد الفيلسوف الين Alain ان يجمع «عناصرها». وعبارة «أفكار سياسية» (كما استعملها تيبودي Thibaudet، عندما تكلم عن «الأفكار السياسية في فرنسا» اوسع. وليست القضية هنا فقط قضية تحليل المذاهب السياسية الموضوعة من قبل بعض المفكرين، بل وضع هذه المذاهب في اطار تاريخي، والسعي الى معرفة كيفية نشأتها، وما تمثله بالنسبة الى الناس في تلك الحقبة.

لنأخذ مثال الليبرالية في فرنسا المعاصرة. ان مؤرخ الأفكار لا يهتم فقط بعقيدة برتراند دي جوفنيل او بعقيدة مسيو رييف Rueff. بل يرى من الضروري درس العمل السياسي عند السيد بيني Pinay، وجنس «الصورة الزروبو» التي يقدمها جول رومنس في «فحص الوعي لدى الفرنسيين»، والكون السياسي الذي يتجلى في «ارادة التجارة والصناعة» وفي نشرات الاتحاد العام للمشاريع المتوسطة والصغرى الخ. ان للفكرة السياسية قيمة، ووزناً اجتماعياً، فهي قد تُشَبَّهُ بالأهرام ذي الطبقات: طبقة العقيدة، وطبقة ما يسميه الشيوعيون بالبراكسيس Praxis (العملية)، وطبقة التعميم، وطبقة الرموز والتصورات الجماعية.

ان تاريخ العقائد هو قسم من تاريخ الأفكار، الا انه ليس كل تاريخ الأفكار بل انه لا يمكن ان يكون القسم الأساسي منه: هل تتكون لدى مؤرخي الغد المعرفة الصحيحة بالليبرالية الفرنسية منذ ١٩٤٥ ان هم اكتفوا بتحليل: («في الحكم» و«في السياسة») - مهما كانت فضلاً عن ذلك أهمية هذين المؤلفين؟

ولكن سرعان ما تبزغ المصاعب التي لا عدّ لها. كيف نحلّل الأفكار السياسية لمجتمع ما؟ أوليس ما هو صعبٌ، في الحقبة التي نعيشها، مستحيلاً بالنسبة الى الحقب الماضية؟ ان على مؤرخ الأفكار ان يسأل نفسه في كل حقبة، ما هي الأفكار السياسية، لدى الفلاحين، والعمال، والموظفين، والبورجوازية، والارستقراطية، الخ. لقد اجتمع جهابذة الاختصاصيين سنة ١٩٥٥، في محاولة للاجابة على اسئلة من هذا النوع بالنسبة الى فرنسة القرن السابع عشر. وان المجموعة التي تضمنت دراساتهم[1] جوهرية، ولكن المسؤولين عن هذه المجموعة يقرّون بتواضع، انه في الوضع الراهن من التوثيق، يجب الاكتفاء، في اغلب الأحيان، باصدار فرضيات او بتشكيل تساؤلات. على الأقل تساعد هذه الفرضيات وهذه التساؤلات على قياس انتشار مختلف العقائد وتسمح بالتثبت من ان وجهة نظر «عالم السياسة» ليست دائماً وجهة نظر المؤرخ.

وفي عبارة «تاريخ الأفكار السياسية» ان كلمة «تاريخ» تبدو لنا أكثر اهمية من كلمة «سياسة». نحن قلّما نؤمن «بالسياسة الخالصة»، وتاريخ الأفكار السياسية يبدو لنا غير قابل

(١) كيف يرى الفرنسيون فرنسا: نشرة جمعية دراسات القرن السابع عشر، ١٩٥٥، نمرة ٢٥ - ٢٦.

للانفصال عن تاريخ المؤسسات وعن تاريخ المجتمعات، وعن تاريخ الأحداث والعقائد الاقتصادية، وعن تاريخ الفلسفة، او الأديان، وعن تاريخ الآداب او التقنيات الخ. وعزل بعض العقائد ودرسها «كنوع مميز فرعي» وثابت (Sub specie aeternatis) ومقارنتها بفكرة ما من العلم السياسي او بنوع من النماذج المثالية، هو عملية ذات فائدة لا جدال فيها. لقد حاولنا ان نقوم بشيء آخر، وقد سعينا الى وضع المذاهب السياسية في عصرها وفي مجتمع أكثر من اهتمامنا بتحليلها تفصيلاً.

وكتابنا يحترم اذاً التسلسل التاريخي اجمالاً: لقد رفضنا اقامة نموذجية من العقائد واتباع خطة تقوم على التمييز بين تيارات الفكر.

وقد بدا لنا انه كلما ازددنا تعمقاً في دراسة حقبة ما، كلما بدت هذه الفروقات واهية واكتشفنا اتصالات بين تيارات فكرية متنافرة ظاهرياً.

ان تحليل «المؤلفات السياسية الكبرى» لا يحتل في كتابنا الا مكاناً مختصراً نسبياً. فمن جهة، يوجد حول هذا الموضوع كتاب فخم[1]؛ ومن جهة أخرى، ان أي تحليل مهما كان دقيقاً، لا يعفي الطلاب من قراءة «هذه المؤلفات الكبرى». ان اهتمامنا بدرس «روح الشرائع» أو «العقد الاجتماعي» تفصيلاً كان أقل من اهتمامنا بتبيان ـ او على الأقل بالايحاء ـ: ١ ـ أن «روح الشرائع» لا يعبر عن كل فكر مونتسكيو كما ان «العقد الاجتماعي» لا يعبر عن كل فكر روسو ـ وان تأليف اي مؤلف يجب ان تُدرس في مجملها؛ ٢ ـ ان تآليف مونتسكيو وروسو هي أبعد من ان تلخصه الأفكار السياسية لفرنسا القرن الثامن عشر: انها من نواحٍ عدة على هامش الايديولوجية السائدة، التي هي المنفعية البرجوازية ـ هذه المنفعية البرجوازية التي تعبر عن نفسها في كتب فولتير وديدرو، وهيوم وفرانكلين، الخ.

ويخصص كتابنا اذاً مكاناً واسعاً نوعاً ما لمؤلفين ليسوا «مفكرين سياسيين»، الا ان أفكارهم كان لها انتشار مهم في الحقبة التي صدرت فيها، بحيث بدت لنا انها ساعدت على توضيح حالة المجتمع. هل خصصنا مكاناً كبيراً «للصغار»؟ بالتأكيد سوف يظن بعض القراء ذلك.

واخشى بهذا الشأن ان يبدو هذا الكتاب صعباً على طلاب الليسانس في الحقوق، كما يبدو موجزاً بالنسبة الى المؤرخين المتخصصين في دراسة حقبة معينة. وقد فكرنا بدلاً من ان نقدم كتاباً سهل التناول، انه ربما كان من غير المضر اعطاء الطلاب الشعور بان تعقيد التاريخ لا يمكن ان يعرف بالاقتصار على بعض المؤلفين او على بعض التآليف ـ وان الاشياء في النهاية ليست بمثل هذه البساطة..

ومع ذلك كم من التبسيط في هذا الكتاب!.. وبعد ان قررنا ذكر عدد كبير من المؤلفين، فقد تكلمنا عنهم بايجاز كبير، واغفالاتنا هي ظاهرية ومنفرة كما لو كنا عن قصد ـ قد تعمدنا

1 - Jean Jacques chevallier, Les grandes oeuvres politiques, de Machiavel à nos jours, A colins 1949, XIV - 406p.

الاكتفاء ببعض الأسماء الكبرى. ومن جهة أخرى. ان كتابنا فيه الكثير من النواقص: لا شيء عن الأفكار السياسية في العصور القديمة، قبل اليونان الكلاسيكية، وتقريباً لا شيء عن الأفكار العبرية، وأشارة موجزة حول الأفكار السياسية في الاسلام، ولا شيء عن الهند، وعملياً لا شيء عن الصين، قبل العهد الشيوعي، ولا عن روسيا قبل سنة ١٩١٧، واشارات متناثرة عن ايطاليا واسبانيا، ولا شيء عن اوروبا الوسطى، وبعض الصفحات عن الولايات المتحدة، الخ.

لقد حاولنا، ونحن واعون تماماً لعدم كفاية نصّنا، ان نعطي لقرائنا امكانية سد النقص الذي اضطررنا الى ابقائه، بأنفسهم. ثم اننا ركزنا اهمية كبرى، وخصصنا مكاناً واسعاً لفهارس الكتب: حوالي ١٢٠ صفحة في المجموع.

وبدلاً من وضع فهرس بالكتب لصالح التلاميذ ـ الامر الذي يبدو لنا انه من مهام الأستاذ ـ فقد وجدنا من المفيد تقديم فهرس كتبي للعمل، يمكن ان يستخدم كنقطة انطلاق في بحوث شخصية.

ان هذه المراجع ليس كاملة بكل تأكيد. في أغلب الحالات، اجرينا انتقاء دقيقاً: حتى لا نذكر الا حوالي دزينة من العناوين حول روسو وخمسة عشر حول ماركس، وأقل من دزينة حول بارس Barrès الخ.

وقد امتنعنا قصداً ـ مع كل ما يتضمنه هذا الاختيار من استئثار بالرأي ـ، عن ذكر المؤلفات التي تبدو لنا ذات أهمية ثانوية، او التي قد تجاوزتها دراسات لاحقة. وفي مطلق الأحوال لقد امتنعنا عن ذكر كتب لم نتحقق شخصياً من فائدتها. واذاً فاننا نقدم للقراء فهرسنا الذاتي للعمل.

وقد تمكنا باعطاء اشارات حول افضل وسيلة للوصول مباشرة الى نصوص الكُتّاب المدروسين: منشورات، ترجمات، مجموعات نصوص مختارة الخ. وعلى هذا يستطيع القارىء ان يراجع، في آخر الفصل الرابع عشر مذكرة حول منشورات ماركس، وفي آخر الفصل السادس عشر مذكرة حول منشورات لينين، الخ.

وقد سعينا جهدنا، بعد ان حدث لنا أحياناً ان احتججنا ضد ميل بعض الناشرين الانكلو سكسونيين الى الاقتصار على ذكر العناوين باللغة الانكليزية، ان لا نقع في عيب مماثل لا يمكن العذر منه، في حالنا، خصوصاً وان العديد من المؤلفات ذات الاهمية الأولى، عن تاريخ الأفكار السياسية. قد صدرت منذ عدة سنوات في بريطانيا، وفي الولايات المتحدة، والمانيا، وايطاليا، وأسبانيا، الخ. ان فهارسنا تضم اذاً عدداً لا بأس به من العناوين بالانكليزية والألمانية، وبعضاً منها باللغة الاسبانية والايطالية.

١ ـ فهرسنا مفصل نسبياً: ولم نسع حتماً، الى ذكر كل التفصيلات التي ترد عادة في فهرس

علمي، ولكنا ذكرنا في أغلب الأحايين مكان وتاريخ الاصدار، واسم الناشر وعدد الصفحات او الاجزاء.

وقد الحقنا بكل فصل ملحقاً فهرسياً، والخطة التي ادرجنا بحسبها التآليف تتوافق تماماً مع تقسيمات الفصل. والكتاب يبدأ بفهرس عام.

وقد أوردنا اشارة موجزة جداً انتقادية (احيانا سطر او سطران، وأحياناً كلمة او كلمتان) لعدد كبير من التآليف ذكرناها.

ان المؤاخذة على مثل هذه الأحكام الموجزة لا تخفى علينا. ولكنا فضلنا الوقوع في خطأ الجور على السكوت الحذر. ومن جهة أخرى، لقد اوردنا أحياناً في الفهرس مناقشة للمشاكل المتنازع عليها: مثاله؛ ان القارىء سوف يجد في الفهرس المتعلق بروسو، وليس في نص الفصل المتعلق به، تقريراً موجزاً عن مسألتين قد نوقشتا غالباً، ١ ـ هل روسو عقلاني أم شعوري. ٢ ـ وهل هو فردوي أم «كلياني»؟.

ورغم العناية التي بذلناها في وضع هذه الفهرسية. نعتقد تماماً انها مشوبة ليس فقط بنقائص بل بأخطاء، وسنكون من الشاكرين لاولئك الذين يساعدوننا في تصحيحها.

وانني اذ أنهي هذه المقدمة، أحب ان اؤكد على صداقتي واحترامي واعترافي بجميل ذاك الذي كان أول من شجعني، سنة ١٩٤٦ على الاهتمام بتاريخ الأفكار السياسية، والذي يدين له بالكثير، كل اولئك الذين يهتمون، في فرنسا، بهذه المسائل: جان جاك شفاليه.

وأريد ايضاً ان أعبر عن امتناني الى اولئك الذين ساهموا بهذا المؤلف. الذي لا تخفى نواقصه عليّ، وهي تعزى اليّ بصورة كبيرة؛ والى اولئك الذين ساعدوني في ابحاث غير ممتعة، وبصورة خاصة الى امناء المكتبات. في المؤسسة القومية للعلوم السياسية، والى اولئك الذين قدموا لي النصائح او الذين ارتضوا اعادة قراءة بعض اجزاء المخطوطة، وبصورة خاصة بيار هسنر Pierre Hassner، سرج هرتيغ Serge Hurtig، ميشال لوني M. Launay، وجاك لغوف J. Le Goff، وستيوارت شرام S. Schram.

جان توشار

تنبيه حول الطبعة الثانية

كما هو الحال بالنسبة الى الطبعة الثانية من الجزء الثاني (اول فصل من سنة ١٩٦٢) اكتفينا، ونحن نحضر الطبعة الثانية من الجزء الأول، بإدخال بعض التغييرات على نص الفصول، ولكننا جهدنا في تيويم فهارس المراجع.

ان الفهرس الموجود في آخر الجزء الثاني، لا يشير الى التعديلات المحدثة في الجزء الأول.

ج. ت ١٩٦٣

الفصل الأول

اغريقيا والعالم الهليني

لا يبدو الفكر السياسي لدى الاغريق واضحاً جلياً بالنسبة الينا قبل القرن السادس الميلادي.

لا شك ان العالم الهوميري، وأدبيات هزيود Hésiode الأخلاقية تنم عن بعض الأفكار السياسية، المختصرة نوعاً ما؛ انما نظراً لعدم معرفتنا بالحضارات التي انبتت هذه الأفكار، فان تلخيصها يوقع في التأويلات المضللة.

ولم ينفك الأقدمون، عند قيامهم بعرض افكارهم السياسية الخاصة، يستعملون تعابير وصوراً وأمثلة مستمدةً من هذين الكاتبين اللذين يُعْتبران من ركائز ثقافتهم.

ولكن الأمر لا يعدو ان يكون هنا أسلوباً أدبياً، لا تأثراً فعلياً. ولا يمكن الكلام، بتعقل عن سياسة مستمدة من الأشعار الهوميرية او الهزيودية، باستثناء بعض الحكم، ضد الديماغوجية، عند هومير، وبعض الأفكار ضد الملوك ذوي التصرفات العوجاء عند هزيود.

المقطع الأول ـ الأُطُرُ العامةُ للتفكير السياسي

أ ـ الحاضرة La Cité:

تدور الحياة السياسية لدى الاغريق، والقدامى بوجه عام، حول وجود الحاضرة La Cité. التي كانت تلعب، في العالم السياسي لدى الاغريق، نفس الدور الذي تلعبه دولنا الحديثة، على ما بين الحياتين من اختلاف.

والحاضرة هي محور التفكير والتأمل عندهم. فلا حضارة، في نظرهم، الا من خلال الحاضرة. والحاضرة هي عطية الآلهة، كالقمح: وهي التي يتميز بها الهلينيون المتحضرون عن البرابرة الأميين الذين يعيشون شعوباً وقبائل. والحاضرة وحدة سياسية، وليست مجرد تجمع

مديني: انها التنظيم السياسي والاجتماعي الموحد، داخل ارض محددة قد تضم مدينةً او عدة مدن وما يلحق بها من أراض ريفية. ولا تهمنا، هنا، الأسباب التاريخية التي ساعدت على تكوين هذه الصيغة السياسية، ولا الاسباب التي جعلت الحاضرات ثمرة الاحباط Synécisme.

وفي العصر الذي يعنينا، كانت الحاضرات قد وصلت الى نقطة التوازن بحيث بدت في أعين الاغريقيين وكأنها الصيغة الوحيدة الصالحة: فقد كانت قادرة على تحدي كل المزاحمات، وعلى مقاومة كل الطموحات. وعمد الاغريقيون الى تصديرها الى كل مكان، حسب استطاعتهم، وحتى الرومان انفسهم اعتمدوها بعد ان أزالوا ما بها من اقليمية وضيق. وقد تحكمت يومئذ، وهي على ما هي عليه في اغريقيا بطبيعة العلاقات الدولية. ووجودها يفسر قلة الاستلحاقات بها كما يفسر تمويه هذه الاستلحاقات عند حصولها. وهي بوجودها، حددت وحصرت بنية الامبرياليات وحدود الهجرات والتوسعات: لقد كانت هذه التوسعات تتم أساساً بانشاء حاضرة جديدة تحتفظ، من حيث المبدأ، مع الحاضرة الأولى، بعلاقات بنوة، وليس بعلاقات تبعية.

ومما يلفت النظر، اولاً، هو سيطرة الحاضرة ذاتها، مهما كان شكلها ونظامها، على المواطنين. لقد كان الاغريقي يؤمن قبل كل شيء بانه مراطن. وسلوك افلاطون، وهو يحاول بناء مدينة عادلة للحصول على رجال عدول يبدو كدليل على هذه الحالة الفكرية، وكان من المتوقع ضمن هذا المفهوم ان تلاقي كلمة «انسان عادي» المصير الأقرب الى الازعاج كما هو معلوم. والاغريقيون انفسهم ركزوا على المظهر الديني لهذه العلاقة: وآلهة الحاضرة هم بآن واحد حماتها، كما انهم قدوة المواطنين، والأعياد الدينية كالأعياد البلدية تعتبر اعياداً وطنية. وحياة الاغريقي مطبوعة ومندمجة بهذه السلسلة من المجموعات والتكتلات المتراكبة، والبطون وغيرها بصفتها عضواً في الحاضرة. وكل نشاطه يتم في هذا الاطار: اعمال فنية غايتها تجميل الحاضرة او تمجيدها، بحوث فلسفية تهدف الى تمجيدها، اعمال ادبية برسم الساحات العامة او الاحتفالات المسرحية. دائماً وفي كل مكان الحاضرة اولاً والانسان هو ما تفرضه عليه وظيفته المواطنية. لا شك ان تعريف الحاضرة يتغير: فأخيل Eschyle يعرفها بالنسبة الى آلهتها، وايزوقراط Isocrate بالنسبة الى دستورها، وأرسطو بالنسبة الى اتساع رقعتها، ولكن قوة الرباط الذي تفرضه قلما وهن او ضعف وبمعنى من المعاني، وهنا الوجه الأسود للأمر، نشأت عدة مشاكل عن استمرار الحاضرة في فرض سيطرتها، واصرارها على دوام الاخلاص لها رغم تغير حقيقة واقعها تغيراً عميقاً. مثاله ان اثينا بعد ان تحولت من مركز منطقة زراعية فقط، لكي تصبح ايضاً مركزاً حرفياً، بل وأكثر من ذلك، مستودعاً تجارياً، جربت ان تحافظ، بالرغم من كل هذه التغيرات، على الصيغة ذاتها: ومن هذه المحاولة انطلقت غالبية البحوث والأفكار السياسية.

٢ ـ العبودية L'esclavage:

من المبالغ فيه حتماً القول بان هذه المؤسسة تطبع وحدها كل الحضارة القديمة بطابعها. ولكن يجب الاعتراف، بان دورها ضخم جداً وخفي: ضخم لان الاسترقاق هو شرط الحياة

المادية، وبالتالي الحياة السياسية. وخفي، لأنه لم يكن أبداً موضع درس وتمحيص ولم يكن يشكل مسألة سياسية بذاته، وقد اعتبره الرأي العام والمفكرون، دائماً تقريباً، وكأنه أمر بديهي وطبيعي، مفيد وفوق المناقشة او البحث. فهو يمكن ان يشكل مادة الابحاث الادبية الخلقية، دونما تطبيقات محدثة، عند كتاب التراجيديات مثلاً، ولكن صانعي النظام يرونه في نطاق الادارة الناجحة، لا في نطاق السياسة، كما في القوانين، عند ارسطو، الذي يوصي بمنع عصيان العبيد، وذلك عن طريق انتقائهم من ذوي اللغات المختلفة. من هذا البعد كان وضع العبيد الفعلي الواقعي مختلفاً تماماً، كما أمكن اضفاء الصفة الانسانية على نظامهم المتعلق بالأحوال الذاتية، وعلى الحماية الممنوحة لهم. لقد ظلوا دائماً، على هامش التفكير السياسي، وعندما عالج أرسطو هذا الموضوع (بوليتك، ١، ٢، ١ ـ ١٦) فمن أجل استبعاده بتقسيمه الى مشكلتين مستقلتين.

فهو يرى ان العبد الرقيق، هو «تملك آلة حيّة» «وكل الكائنات، منذ ولادتها، مطبوعة بخاتم الطبيعة، فالبعض خلق ليقود والآخرون خلقوا ليطيعوا». والرقيق اذا نظر اليه من زاوية الطبيعة، هو بالنسبة الى معلمه بمثابة الجسد الى الروح. «كل الذين لا يستطيعون ان يقدموا لنا غير نتاج اجسامهم وأطرافهم، هم من المحكومين بنظام الرق، بحكم الطبيعة، ومن الأفضل لهم ان يقدموا خدماتهم من ان يتركوا وشأنهم. وبكلمة موجزة العبد هو من ضعف روحه، ومن قلت حيلته، فأصبح تابعاً لغيره». ولكن الى جانب الرق الطبيعي هناك العبودية التي يقررها القانون، وخصوصاً العبودية الناشئة عن قانون الحرب. وقد ثار ضد هذه العبودية فقهاء كثيرون، بحسب اعتراف ارسطو، لأن التفوق العسكري ليس مبرراً كافياً لاستعباد الآخرين، خصوصاً وان الحرب بذاتها قد تكون جائرة. ودون ان يأخذ ارسطو بهذا الرأي، فانه انتهى بعد شرح غير موفق الى القول بأن لا عبيد الا عبيد الطبيعة، وسلوك ارسطو له دلالة وله مغزى فهو قد جعل من مسألة الرق من جهة، ظاهرة طبيعية، خارجة عن نطاق السياسة ومن جهة أخرى، عزاها الى احداث فردية، سببها صروف التاريخ، وتمكن ملافاتها.

ومهما يكن من أمر، لم يوضع مبدأ الرق بالذات موضع التشكيك الجدي. حتى المدارس الفلسفية الأخرى، الابيقورية (مذهب اللذة Epicurisme) والرواقية (او الزينونية Stoïcisme)، رغم دعوتها للمساواة بين الناس، لم تحاول ان تعالج الموضوع على الصعيد السياسي. ولم يدخل الرق في بنيان العقائد والمبادىء الا كظاهرة طبيعية او اقتصادية، شأنه في ذلك، شأن الميكانيكية بالنسبة الينا. الا ان هذه الظاهرة حاسمة: فهي تنادي بأن المواطن، في الحاضرة القديمة، مهما كان فقيراً، هو شخصية مميزة، وان المواطنية، مهما رق حال صاحبها، هي وظيفة. ولا شبه على الاطلاق بين هذه المواطنية وبين نظمنا الانتخابية القائمة على القدرة المالية (Censitaires) حيث المواطن «السلبي» مواطن، على كل حال، له قسم حقوق من الحقوق المواطنية، وله الحق في ممارستها كلها، عندما ترتفع منزلته في منازل التراتب الاقتصادي والاجتماعي ويؤثر بصورة غير مباشرة في الحياة السياسية. هنا الفصل مطلق: لا وجود سياسي للعبد على الاطلاق. والعبيد هم

والاستنفار المدني الدائم، لمجلس الشعب (Agara)، او لساحة الحرب(Champs de mars)، لا يمكن ان يتوفر الا لرجال متحررين الى اقصى حد من كل هم آخر. واذا كان الاغريقي، في نظره الى نفسه، مواطناً بصورة اساسية، فما ذلك الا لان «جسده الآخر» العبد، ليس مواطناً بأي وجه من الوجوه.

٣ - مفهوم القانون

في العصر الذي أخذت فيه الحياة السياسية للحاضرات الاغريقية تبدو، بشكل واضح، اي حوالى نهاية القرن السابع، ظهرت غالبية النظم وكأنها متفرعات من النظم الاوليغاغرشية مطعمة ببقايا النظم الملكية. وكلها كانت واقعة في أزمة: فالارستقراطية القديمة القائمة على ملكية الأراضي، اخذت تتراجع، أمام البورجوازية المدينية، والحرفية، او التجارية، المدعومة بجحافلها من العمال. وانحدر الفلاحون الميسورون، الذين قضت عليهم قسمة الأرض وتوزيعها نحو أسفل السلم الاجتماعي. وفي مواجهة الاضطرابات الناشئة، اعطت سبارطة المثال على دولة تجمد بنيانها، وتتقوقع داخل حالة حصار دائم ومنظم من أجل القضاء، عن طريق تحجير مؤسساتها السياسية، على كل تطور اقتصادي واجتماعي. ولم تساهم، طيلة قرون، اطلاقاً في تطوير الأفكار السياسية. بل اعتبرت كنموذج، لكل من يحاول ايقاف سير الزمن؛ ومن نموذج، اصبحت سرابا، وفي أغلب الأحيان. لجأت الفئات المتصارعة، من الارستقراطيين الوراثيين eupatrides المناوئين للبورجوازية المدينية، او من الفقراء القدامى او المحدثين، المناهضين للأغنياء، اما الى التسوية التي يفرضها تشريع مكتوب، او الى التحكيم الحاسم المطلق الذي يفرضه حاكم مستبد، او الى النظامين معاً. الى هذه الحقبة التخميرية يعود بصورة أساسية نمو الفكر السياسي الاغريقي.

ومن الطبيعي، في هذه الظروف، ان تكون الاهتمامات السائدة منصبة على المجالين الحقوقي والاجتماعي Eukosmia و Eunomia. وكان هناك توازن بين أعمال رجال السياسة وأعمال الفلاسفة. وقد حاول الأولون. وخصوصاً ساسة اغريقيا الكبرى[1] امثال (سلوقس دي لوكر Zalcucos de Locre سنة ٦٦٣، شاروندأس من قاطان Charondas à Catane، سنة ٦٣٠)، من جهة، فرض تشريع مشترك، على كل المواطنين، مسيطر على كل التشريعات والقوانين الخاصة، كقوانين العائلة مثلاً، ومن جهة ثانية، تنظيم الصلاحيات التقليدية للمحاكم القائمة، وذلك بإجراء التنسيق في اختصاصاتها، وأخيراً، اقامة نوع من التوازن بين هذه الطبقات الاجتماعية المتحركة؛ وذلك بفضل توزيع افضل وأنسب للمواطنين داخل هذه الطبقات وتوزيع عادل للاعباء المواطنية وللمسؤوليات السياسية. في هذا المعنى وضعت تآليف دراكون Dracan (٦٢١) خصوصاً،

[1] إن التشريعات الاغريقية الأولى المكتوبة جاءت من «عوالمهم الجديدة»، كما جاءتنا نحن أولى دساتيرنا من أميركا. وهذا أمر طبيعي، لأن النظام في الأزمنة المتحضرة حديثاً، يمكنه بسهولة الاستقرار على أساس من عقد أو ميثاق.

وسولون Solon (٥٩٣) في اثينا. وكانت النظم الاستبدادية تهدف في الغالب، عن طريق سطوة الحاكم الى فرض هذه التسوية على المعارضات الحزبية ولم تنل هذه النظم كثيراً من مكانة هذا الحكم الناشىء: القانون.

واتفق الفلاسفة والشعراء على تقديم نفس الأفكار، لا شك ان رجلاً مثل ثيوغنيس Theognis (اواسط القرن السادس)، ضمن الصراعات التي كانت تمزق ميغاريا Mégare ظل رجل حزب، ومبدأ، فميز بين «الأخيار» (اي النبلاء) والاشرار.(اي الشعب)، واعتبر كقيم اخلاقية، سيطرة تكذبها الوقائع بشدة، الا ان آخرين حاولوا تمجيد النظام: بكل تأكيد، لم يمجد تيرتي من سبارطة Tyrtée de Sparte وسولون من اثينا Salon d'Athénes، نفس النظام وكذلك فيثاغور او هيراقليط. الا انهم جميعاً، مهما كان النظام الذي كانوا ينادون به، ارادوا القول بأن النظام في ظل القانون واحترامه هو الضمان الوحيد لحياة سياسية سليمة.

وليس بالامكان ابراز اهمية هذه المنطلقات الجديدة، ابرازاً يوفيها حقها، وحلت الثقة بالتشريع المحدد، المكتوب بسرعة، المعروف من الجميع والمحترم منهم محل «الديكة» Diké، التي كانت في الأساس قراراً قضائياً او حكماً، او مجرد أمر، أياً كان مصدرها، والتي كانت تفرض شرعية مؤقتة، خاصة، ومشتتة وجزئية، وقلما كانت تخضع لرقابة التميس Thémis (إلهة العدالة). وبدأت سيادة القانون (Nomos).

وقد مجده فيثاغور وهيراقليط كلٌ حسب طريقته، لأنه، اذا كان حقاً، ان افكارهما السياسية، لا تعكس العقلانية المنظمة التي تنادي بها فلسفتهما[1]، فانه من الثابت ان كلاً منهما يضع في أساس تفكيره الصراع ضد الفوضى ويحاول ان يعطي الشرعية للقانون؛ وأنه لذو دلالة ان يوفق كلٍ منهما، ضمن المنطلقات المحافظة، بين المبادىء، التي هي، بحسب فلسفتيهما الميتافيزية، المنظّمة للعالم، (التناسق والذكاء) واعتماد القانون كمبدأ منظم للمجتمع.

واستقوى سلطان الحاضرة بهذا التشريع المشترك وازداد تماسكها بفضله بعد ان سبق لها ذلك بفضل الارض والألهة. وعشية الحرب الميدية التي كانت التجربة الحاسمة بالنسبة الى اليونان، وجدت الحاضرة نواة وحدة اعمق، كما اكتشفت احدى كلمات السر التي عليها تبنى «الوطنية» Le partriotisme دفاعها الأدبي، هذه القيمة الأدبية الجديدة لم تقتصر على الديمقراطيات وحدها، بل ان سبارطة ايضاً على لسان سفرائها، حسب ما ذكر هيرودس، تبنت المثال السياسي الاغريقي تجاه البربري: «ليس لنا من سيد غير القانون». ويمثل القانون، بشكل عام، النظام الاغريقي تجاه الاستعباد الفارسي. ويفتخر الاغريقي بخضوعه للنظام بدلاً من خضوعه لرجل. فالحروب الميدية، والتضحيات المطلوبة، ونشوة النصر كلها، اثارت الانتباه الى «أسلوب حياة

---

(1) دافع فيثاغور، رجل تآلف الارقام، عن «قوانين الأجداد» كما فعل ديكارت. وهراقليط فيلسوف العقل، بيرر، على حد سواء، المنافسة المثمرة أو الاستبداد.

إغريقي» خاص، تتميز اصالته بوجود القانون وسيادته. ولم يكن بالامكان تصور وجود نظام خارج نطاق القانون. وهذا الزعم منسوب الى ارسطو (بوليتيك، III ۲۱ ـ ۳). وقبله اوردت الاسطورة، منذ بداية القرن الرابع، ان سقراط، ضحية هذا الاخلاص، فضل الموت على مخالفة قوانين بلاده بالهرب. هذه القوانين التي كانت كل شيء بالنسبة اليه: «هل تستطيع الادعاء بأنك لست لنا، منبثق عنا، وانك عبدنا؟» هذا ما تخاطبه به القوانين في الكريتون Criton. والقانون يندمج بالحاضرة؛ وقد استطاع هراقليط ان يعلن: «على الشعب ان يحارب من أجل القانون كما يحارب من أجل سور المدينة». وارتدى القانون، كحافظٍ راعٍ للدولة، خصائص الآلهة الحامية واستمرت عملية التأليه الخفية الى ان تحققت في القرن الخامس.

٤ ـ الأنظمة الثلاثة

عندما بدأ عصر اثينا الأكبر، كانت أحداث التاريخ قد غرست في اذهان الاغريق الملاكات السياسية الكبرى التي سوف تكون نقاط الارتكاز، بعد ذلك. وعددها ثلاثة: اولاها وهي الأوضح التي احتفظنا بها هي من تاريخ متأخر جداً لأنها موجودة في كتب هيرودت، وقد وضعت في أواسط القرن الخامس الا انها عرضت عرضاً دقيقاً ومحصت وانتقدت بحيث لم يعد بالوسع القول بأنها بنت تراثٍ واسعٍ راسخ، ويؤكد هيرودوت (III، ۸۰ ـ ۸۲) انه اورد نقاشاً حصل، سنة ٥۲۲ بين المتآمرين الفرس المنتصرين على المجوسي المغتصب، حول افضل نظام يلائم بلادهم. وهنا ثلاث نظريات قائمة: أحد المتحدثين، اوتانس Otanès، يدافع تحت اسم (ايزونوميا«isonimia»، عن نظام يشبه نوعاً ما الديمقراطية كما تصورها اثينيو القرن الخامس. اما ميغابيز، فقد اقترح حكومة القلة (اوليغارشية) Oligarchie، ودعا داريوس Darius الى امتياز الملكية، مع اشارته الى وجوب التمييز، بالنسبة الى كل نظام، بين الشكل السليم وتحريفاته. هذه الرواية، المشكوك بها تاريخياً، تثبت، المعطيات الثابتة للفكر السياسي اليوناني، والتي ظلت طيلة قرون، اي حتى عصر الامبراطورية الرومانية في اساس كل تحليل، وكل انتقاد، وكل معتقد: الملكية والاستبدادية[1]، الاوليغارشية وتحريفاتها، الديمقراطية ومجاوزاتها.

المقطع الثاني ـ الأفكار الكبرى في اثينا الديمقراطية

بعد الحروب الميدية (٤٩٠ ـ ٤٧٩)، عرف الفكر اليوناني السياسي انطلاقةً ضخمةً، حدّت منها، جزئياً التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي حدثت في اغريقيا القارية، وبصورة خاصة في اثينا. وكانت هذه الحاضرة في اوج ازدهارها، واعتمدت بنية اقتصادية ديمقراطيةً: وهذه

(۱) يجب أن لا تعطى هذه الكلمة، لأول وهلة معناها الذميم، الذي لم تكتسبه إلا بفضل النقاش الذي حصل بين الأجيال التالية.

البنية هي التي سيطرت على حركة الافكار، اما بواسطة رعاتها ومفكريها وأما بواسطة الاغراب الذين آووا اليها، كبروتاغوراس. كما سيطرت فرنسا على الفكر الأوروبي خلال القرن الثامن عشر؛ وفي مقابلها قام المثال السبارطي الصامت العقيم بدعم المثال المحافظ. وحقق افيالت وبركليس الديمقراطية في الواقع، الا انهم لم يتركوا لنا أي مخطوط نظري، ولا أي مخطوط ديمقراطي، ولا إعادة تكوين ايديولوجية هذه الأوساط، اضطررنا الى الاستعانة بكتب المؤرخين (هرودوت، توسيديد، وارسطوفان) وأخيراً بالبقايا المحفوظة عن مؤلفات السفسطائيين العظيمة، وتفتقر هذه الحركة الأخيرة[1] التي تضم رجالاً امثال بروتاغوراس، وبروديكوس، وهيبياس وغورجياس، الى الوحدة الداخلية ولكن، بعد محاولات مفكري اليونان الكبرى «أيونيا، المهتمين بالفيزياء، وفي الواقع، بما نسميه اليوم ميتافيزيا، تبدو هذه الحركة كجهد انسيكلوبيدي أكثر ايجابية، ذي نزعة انسانية، اهدافه غالباً ما تكون اخلاقية، سياسية واجتماعية. وقد استخدمت هذه الحركة بصورة خاصة لتشكيل مجموعة من الموظفين تتكيف مع الشروط الجديدة لحياة الحاضرات، كما حاولت تأسيس علم في السياسة.

وكان تأثيرها المباشر او غير المباشر على كل الفكر في القرن الخامس ضخماً.

وانتظم هذا الفكر، في مظهره السياسي، حول بعض مراكز التفكير المهمة: الديمقراطية والمساواة، الحرية والقانون.

١ - الديمقراطية:

هذا هو التعبير الرسمي الذي اطلق على الحالة السياسية التي سادت في اثينا في القرن الخامس. واستعملها بركليس Perclés في الخطاب التأبيني الذي نسبه اليه توسيديد Thucydide (II ٣٦ - ٤١) والذي يمكن ان يشكل «بيان النظام». وهناك بعض النصوص الأخرى التي تلقي الضوء عليه: مقتبسات من اوريبيد في الضارعات Suppliantes (٤٠٦ - ٤٢٩) والمشهد الشهير حيث، كما رأينا اعلاه، قام هيرودوت (III، ٨٠) تحت قناع قصة شرقية بتقديم مناقشة حول الأشكال البدائية الثلاثة للدستور: ملكية، اوليغارشية، وديمقراطية. وتتيح خطابات ايزوقراط وديموستين، وغيرها، بالنسبة الى القرن الرابع، تتبع الأفكار، ولا يجب ان نهمل النظرات النيرة غالباً التي جاء بها اعداء الديمقراطية: ارسطوفان، وكزنوفون الدعي، وافلاطون الخ. ان كلمة ديمقراطية تدل، مبدئياً، على حكومة الشعب، انما المتعارضة، في نظر السياسيين، لكلمات: الاستبدادية (أو الملكية)، والاوليغارشية، وقد فسرت بالنسبة اليها بالنسبة الى ذاتها. وعدا ذلك لقد اكتسبت معاني مختلفةً نوعا ما بحسب العصور والأحزاب، وسرعان ما عكف المتناظرون على

---

(١) يجب أن لا تنسب إلى هذه الكلمة قيمتها الذميمة: سوفو تعني حالم. ومن الصعب إعادة تكوين مجمل الفكر السياسي عند السفسطائيين،لأن مؤلفاتهم لم تصل إلينا، ولا يمكننا الإتيان على ذكرها إلا بمناسبة مواضيع معينة.

التمييز بين ديمقراطية سولون، وديمقراطية كليستين أو بريكليس أو كليون Cleon: لأنها مختلفة فيما بينها.

أ ـ المساواة السياسية:

الى هذه المساواة يستند الديمقراطيون بالدرجة الأولى. في المقطع المنسوب الى هيرودوت المشار اليه اعلاه، لم تظهر كلمة ديمقراطية. رغم علم المؤلف بها، اما بديلاتها فهي ازوغوريا Isogoria وايزونوميا Isonomia. والى المساواة يشير بريكليس اول ما يشير في الخطاب التأبيني، اما التعابير الأخرى المستعملة دائماً للدلالة على الديمقراطية فهي تبتدىء بذات السابقة ايزوقراطيا Isocratie الخ. فالدولة تكون ديمقراطية اذا كان فيها القانون واحداً بالنسبة الى الجميع (Isonomia) واذا كان الاشتراك في شؤون الدولة ايضاً بالتساوي (Iségoria) وفي الحكم (Isocratia) وخلال العصر كان التعلق بالمساواة يستند على مخاوف ملحة. فهو يحمي الطبقات الشعبية من الردة الاوليغارشية التي ترمي بهذه الطبقات خارج المجالس. وهو يحمي ايضاً العائلات الكبرى، من الاستبداد المستند الى الشعب الذي كان يريد القضاء عليها سياسياً. وفيما عدا هذه العلاقة الضيقة مع الوضع القائم. كان لكلمة السر هذه، كما في عصرنا، كل أشكال الدلالات الاخلاقية والفلسفية التي تضمنها او تكفلها. ان الشرح التجريدي الذي نادى به اوريبيد Euripide، بالنسبة الى المساواة الكونية، واليه يسند انتقاداته ضد الطغيان، يدل دلالة واضحة، على ان الموضوع كان قد تشعب (الضارعات ٤٠٧ Suppliantes الفينيقيات Pheniciennes ٥٤١)

وكانت المساواة حاجزاً ضد الاسراف في استعمال القوة (Hybris) والشهوات المسرفة (Pléonexia)، وهي تلعب في عالم السياسة، نفس دور «المقياس» او «المعيار» (Sophrosyné) في المجال الاخلاقي. وبعكس ما كان عليه حال المناهضين كان مصلحو النظام يرون في المساواة العيب الرئيسي في الديمقراطية ويسعون الى الغائها او التخفيف منها. وكانت حجتهم الكبرى انها مساواة حسابية، تجريدية خالصة ومضرة (نظرية النخبة) او انها مجرد ابداع اصطلاحي مناهض للنظام الطبيعي (الفردانية)[1].

ب ـ المساواة الاجتماعية:

اتخذ الحزب الديمقراطي بعض التدابير ذات الصفة الاجتماعية: معونات تساعد على المساهمة والاشتراك في الحياة العامة، تدابير المساعدة العامة للمعوزين. وجرى الكلام عن «اشتراكية الدولة» وهو تعبير خداع. لا شك انه قد انتشرت عقائد شيوعية او جماعية Communautaires، منذ القرن الخامس، وقد اشتهرت بعض الاسماء امثال فالياس قلدونيا Phaléas

(١) نميل الى أن نرى في عبارة مينكسين Ménéxène، ٢٣٩ ـ A. «المساواة في المنشأ التي تقررها الطبيعة، تفرض علينا البحث عن المساواة السياسية المقررة بحكم القانون» مجرد إعلان ديمقراطي رسمي نوعاً ما.

de Chalcédoine والنظريات المسماة «شيوعية» لافلاطون ربما كانت مظاهر تيار ايديولوجي اعم. «ومجلس النساء» «assemblée des femmes» حيث يهزأ ارسطوفان بتشاركية النساء والمال، هو مؤشر آخر على ذلك، انما يقع في مجال الطوباوية، والواقع انه لم يوجد رجل سياسي قد وضع عقيدة، او اتبع، عن تصور وتصميم، سياسة مساواة اجتماعية: والتدابير التي تذكر عادة في هذا المجال تنطلق من الضرورات القائمة او من أي منطلق فكري آخر. ويومئذكانت الاختلالات الاجتماعية السيف المسلط فوق الحواضر، منذ مدة قرن، فكان على الديمقراطية، التي كانت، قبل كل شيء فعل بورجوازية متنورة مؤلفة من المجهزين او من التجار، ان تقوم بتنظيم حدٍ اوفى من التوزيع كمسكن، لمنع الصراع من ان يرتدي طابعاً حاداً، ولافادة كل طبقة من الموارد المتزايدة لدولة في حالة ازدهار، ومن جهة ثانية لتأمين زبائن يستطيعون ممارسة الحقوق السياسية، ومن جهة أخرى، لم تكن النظم الضريبية تتوافق مع روح المساواة بل مع الفكرة المختلفة جداً والقائلة بان المواطن الأكثر يسراً مدين أكثر للحاضرة. وتدل خطابات ديموستين (بصورة خاصة IV الفلسفة ٣٦ ـ ٤٥) على ان الديمقراطية كانت تهتم اول ما تهتم بمصلحة الحاضرة، وان على الاغنياء ان لا يخادعوا في المدفوعات المتوجبة عليهم لمصلحة حياة الجمهورية، وان على الفقراء ان لا يعتبروا ان خزينة الدولة هي في خدمتهم ولصالحهم. او ان ثروة الاغنياء هي خزينة الدولة.

جـ ـ حكومة الشعب:

تكمن السيادة بالتساوي في مجمل الجسم المدني civique وكل فرد ملزم بممارسة هذه السيادة، والمواطنية هي في مطلق الأحوال وظيفة. والمثال في عصر بريكليس Periclés هو الرجل الملزم بشؤون الحاضرة، اما لاعطاء الأمر وأما للطاعة. «ونحن ننظر الى الشخص الذي لا يهتم بشؤون الدولة، لا كمواطن كسول غير آبه بل فقط كانسان تافه» يقول بريكليس في الخطاب التأبيني السابق الذكر، وهذه السيادة هي بدون حدود: والصورة التي يقدمها لنا ارسطوفان عن «ديموسة» الهازل هي صورة كاريكاتورية ولكن الملاحظة تبقى صحيحة ان مجلس الشعب هو المطلق الصلاحية، وهو وحده المطلق القدرة، ان السلطة القضائية هي بين يديه: ولم يكن يوجد اية هيئة وسيطة لموازنة سلطاته. وأكثر الناس محافظة بين الديمقراطيين، كانوا خائفين من هذه الحرية التي لا حدود لها، فحاولوا ان يعيدوا الى الوجود المجالس التي قضى التطور الديمقراطي عليها او شلّها كالأريوباج Aréopage او مجمع «الحكماء او العقلاء».

ولم تكن السلطة التنفيذية لتشكل ثقلاً معادلاً: فاستبدال القضاة وذوي المناصب الدوري المتسارع، ومجمعية Collegialité الوظائف اضعفتها. وكان حكم الأبعاد يسمح بطرد كل شخصية تبدو ذات أهمية. ويبدو ان الاهتمام الأول كان الدفاع عن النظام ضد سيطرة اي فرد او جماعة سياسية. وعندما حاول السبياد Alcibiade مزوداً بكل الاغراءات التي يمكن ان تستجلب الاثيني، ان يقود الشبان والطامعين، وان ينصب نفسه كمنقذ، تساهلت اثينا معه الى حد المسامحة، ولكنها لم تتنازل أبداً. وقبله عمل بريكليس، من أجل الاحتفاظ بنفوذه وتحايل لازالة الشبهات التي

آثارها هذا النفوذ بحق.

وتجدر الاشارة الى ان المناصب في تلك الازمنة كانت في غالبيتها تملأ بالقرعة. ليس لأن القرعة هي مظهر المشيئة الإلّهية فقط. بل لأن الاسلوب بدا في نظر الديمقراطيين وكأنه الوسيلة الفضلى لاقامة تكافؤ الفرص عند الانطلاق. وهو يحول دوّن استخدام المركز او المكانة الموروثين، او استخدام الثورة، او المجد العسكري، وهو يسمح بالحد من التطلعات السلطية عند الافراد، او المجموعات او عند اية أكثرية، كما يسمح بمنع الدسائس والمكائد داخل المجلس، وأخيراً يؤكد الديمقراطيون بقوة ان السيادة لا تكمن الا في الشعب وانها لا تنقل او تعطى او تحول، والمناصب التي تملأ بالانتخاب او الاختيار، كوظيفة المدبر او المخطط «Stratège» الحربي، استمدت، اهميتها من انها الوظائف الوحيدة التي وضع لها برنامج سياسي واشترطت فيها مواصفات شخصية لاملائها، وكان لهذه المناصب مكانتها وقيمتها، وانه لمن الملفت ان لا تحفز هذه المكانة وهذه القيمة المفكرين الديمقراطيين على وضع نظرية سياسية فعلية حول الانتخابات. لقد ظل الانتخاب مدموغاً بالفكر الارستقراطي بالمعنى الاوسع للكلمة. وقلما دعا له الا النظريون الذين يصرون على كفاءة الحكام، ويتمنون ان يكون الحكم بين يدي النخبة (ايبودام دي ميلي Hippodame de Millet، ايزوقراط، الخ)، ومهما يكن من أمر، لقد خسرت الاستراتيجيا من اهميتها في اثينا خلال القرن الرابع وساد الحذر، ويمكن القول انه قبل شيروني (٣٣٨) ماتت الديمقراطية الاثينية بسبب سيطرة اجهزة الرقابة على أجهزة السلطة.

ولم يكن بالامكان التوقع للدستور ان يلعب دوراً منظماً، لأن الاغريقي لم يكن يحل القوانين الدستورية مكانة خاصة بين بقية القوانين، ولا شيء في الديمقراطية يوقف السلطة التشريعية للمجلس، غير القانون القائم.

وكان الاتهام بعدم الشرعية «graphé paranomôn» هو الكابح الوحيد للخطيب المتهور اذ يحظر عليه اقتراح احكام وتدابير مخالفة للأحكام والتدابير القائمة.

ونصل هنا الى مسألة أعم: فكلمة بوليتيا Politeia في الاغريقية هي بآن واحد اوسع وأضيق من كلمة «دستور» بالمفهوم العصري. فهي تمثل النظام ومجموع التشريع الذي ينتظم الحاضرة وهي ذات قيمة نقاشية أقرب الى القيمة التي كانت لكلمة دستور في القرن الثامن عشر الأوروبي منها الى القيمة الحقوقية، والمستقرة التي لهذه الكلمة في أيامنا.

واذا كانت قد ازدهرت «دساتير مثالية» وبصورة خاصة لدى المؤلفين المعتدلين او المحافظين، فربما لأنهم تصوروا هذه الدساتير كحدود وكقيود ضد التفلت الشعبي[1]. وبالمقابل، عندما تكلم ديموستين عن «الدستور» كنقيض للاستبداد Tyrannis فانه كان يقصد به نظاماً مرتكزاً على

(١) يرى أفلاطون، أن الديمقراطية الاثينية ليست دستوراً بل «معرضاً» للدساتير، لأن كل واحد يملك فيها دستوره الخاص.

القوانين، مقابل كل نظام مرتكز على مجرد ممارسة اية سلطة فردية، وفي كلتا الحالتين، وضع هذا المفهوم في مواجهة التحكم الكيفي، الا ان هذا الاستعمال لم يساعد لا على اغناء ولا على توضيح مفهوم ظل مبهمًا، عبر العصور القديمة كلها، باستثناء الابحاث التي قام بها ارسطو وتلاميذه.

٢ ـ الحرية:

الحرية هي ميزة الاغريقي عن البربري، ولم يتوقف الاغريقيون عن البحث في هذا الموضوع واعلاء شأنه. ومفهومنا المعاصر، مهما كان مختلفاً، مدين لهم بالكثير. وليس من مجال كان فيه تأثير الاغريقيين اقوى منه في هذا المجال. والحرية الفردية عندهم تعني بالضبط عدم العبودية لاي كان ولأي شيء كان. لقد حصل الاثينيون على حريتهم المدنية، عندما منع صولون نظام «سجن المدين ضماناً لسداد دينه»، وحصلوا على حريتهم الحقوقية بتشريع يحمي جسد المواطن، ويسبق في مضمونه وروحه نظام «الجلب» Habeas Corpus (ديمستين، ضد تيموقراط ٧٢٦، ٧٥٤) وحصلوا على حريتهم السياسية أخيراً والتي تتمثل في نظر الاغريقي، بحقه في عدم الخضوع الا لحكم القانون وحده، ونضيف، حباً بالدقة، ان الديمقراطية تعرف كما يلي: «الخضوع للقانون في ظل المساواة، ان الحرية هي تشريع ذو مظهر مزدوج: انه من جهة التحرر من اكراه شخصي وهو من جهة أخرى، خضوع وطاعة للأحكام العامة». وهذا التشريع الذي يفترض فيه ان يكون دائمًا ومستمراً يعكس بالضبط معطيات التطور السياسي في اليونان. والحاضرة اثناء تكوينها، قد مارست دوراً تحريرياً بتخليصها المواطن من العبودية التي يفرضها الاشخاص او تفرضها الجماعات او الحقوق الخاصة، الا انها بالمقابل، كانت تفرض عليه ان يحول اليها كل محبته وكل اخلاصه.

والمفهوم الاغريقي للحرية يتميز بهذه الازدواجية ذات الحدين: حرية بحكم القانون وخضوع لحكم القانون. وقد حدد ارسطو الحرية بالنسبة الى الفرد: ان يكون الفرد محكوماً وحاكمًا بآن واحد، وهو يصل، من طريق آخر، الى صياغة المشكلة الأساسية للحرية الاغريقية، التي ليست جذرية اطلاقاً: انها التمسك الارادي بنظام معين، وكل السياسات تعمل من أجل التوفيق بين النظام والحرية، ويرى البعض، ان الديمقراطية الاثينية تبدو، تماماً وكأنها قد تجاوزت نقطة التوازن هذه، لأن الاشخاص فيها، لم يعودوا يجرأون على اصدار الأوامر كما انهم لا يريدون اطاعتها، وبحسب الرسمية الافلاطونية، يموت النظام، من جراء هذا الاسراف في الحرية.

ويبقى في هذا المناخ، وفيما وراء الصعيد السياسي العادي، تركت اثينا بريكليس، الساعية بحماس الى تجنيد كل الطاقات وكل المشاعر لخدمة الحاضرة، تعريفاً للحرية الفردية يبدو مقبولاً في عصرنا: «يجب ان لا نغضب من شبيهنا، اذا تصرف على هواه» (بريكليس ـ توسيديد II ـ ٣٧). ويجيب ارسطو لكي يتمم التعريف الذي ذكرناه اعلاه: «ان الحرية تقوم على الواقع القائل بان كل فرد حر في ان يعيش على هواه». وفي النص الذي اورده توسيديد، يبدو الانتقاد لاسبارطة

واضحاً، وفي هذا الشأن تمثل الحاضرتان موقفين متعارضين: في سبارطة الاعراف وحدها تتحكم حتى في حياة الافراد؛ اما اثينا، فعلى الرغم من المقاومة الداخلية الحادة الذي يدل عليها التيار الافلاطوني، فما انفكت تعمل وتدافع عن هذا الشكل من الحرية الفردية الذي يجده حتى في أوقات انتصاره، من سيطرة الحاضرة. فعدا عن القوانين التي تجب طاعتها، يبقى الانسان حراً في توجيه حياته كما يشاء. وهكذا تم وضع احد مداميك الفردانية المستقبلية.

٣ ـ القانون: اوليته ومشاكله:

كما رأينا، تعتبر سيادة القانون اكتشافاً مشتركاً فيما بين الحواضر الاغريقية. ومع ذلك كان على الديمقراطيات ان تعمق القناعات التي كانت أساساً حتى للحياة المدنية فيها.

في هذه الحواضر حيث لا وجود للسلطة التنفيذية، او حيث يقتصر وجودها على مناصب متفرقة او على رئاسات مولية، فيما بين مجالس «الشعب ـ الملك»، كان هناك رئيس وحيد ساهر ليل نهار على الديمقراطيات: انه القانون. وليس من العجب ان يختلط المفهومان (القانون والديمقراطية) حتى وكأنهما شيء واحد. وفي الحين الذي كان فيه احترام القانون سائداً تماماً، تناول البحث طبيعته وقواعده، لا شك ان التناقضات التي كانت تمزق الديمقراطية الاثينية ليست غريبة عن هذه التفسيرات، وبالامكان ان نجد تحت كل تأويل خاتم المستفيد: التطبيقية empirisme المثالية البرياكلية (نسبة الى بريكليس)، والوصولية المسيطرة الالسيبادية (نسبة الى السيباد) والتصلب العقائدي عند الاوليغارشيين.

فضلاً عن ذلك، كان المداحون Laudateurs بتجاوزاتهم يوجدون مبرراً لهذا الحذر. . وقد حاولوا ان يضمنوا هذا المفهوم الكثير من العناصر ومن القوى. ولدى اول تحليل يعطينا هذا المفهوم مضموناً مشتتاً. والفقرة التالية: التي ذكرها ج. غلوتز G. Glotz لسموها الفكري (الحاضرة الاغريقية ص ١٦٣) تبدو وكأنها الخلاصة العفوية للمشاكل التي كانت تعذب السياسيين الاغريق: «كل حياة الناس، سواء كانوا يعيشون في حاضرة كبرى أم صغرى، محكومة بالطبيعة وبالقوانين، وفي حين ان الطبيعة ليس لها قاعدة، وتتغير مع الاشخاص، فان القوانين هي شيء مشترك، منظم، وواحد بالنسبة الى الجميع. . . فهي (اي القوانين) تهدف الى العادل والى الجميل والى النافع. هذا هو هدفها. فاذا تحقق لها صاغت حكمها العام الموحد الذي يتساوى أمامه الجميع هذا هو ما يسمى بالقانون. وعلى الكل ان يطيعونه لهذا السبب، وغيره: وهو ان القانون هو اختراع وعطية من الآلهة كما هو أمر من الحكماء، ان القانون المشترك في حاضرة يدين له الجميع فيها بالخضوع فيكيفون حياتهم معه» (ديموستين المزعوم Pseudo - Demesthéme (C.) Aristogiton. 1. 15. 16) هذا المقطع يعبر تماماً عن موقف المفكرين الاغريق تجاه القانون وهم المشبعون باحترامه، انما المتضايقون على الصعيد النظري، من طموحاته نحو الالوهية، ونحو الاولية ونحو الكونية.

أ ـ الالوهية والقانون:

من هراقليط الى ايزوقراط لم يكن هناك غير صوت واحد: «كل القوانين الانسانية مصدرها قانون آلهي واحد» ولكن هذا الاقتناع منقوص جداً: «او ليس الذي وضع القانون الأول رجل مثلي ومثلك، او ليس سبيله الى اقناع الاقدمين هو الكلام؟» (تصريح فيرديبيد Phidippides (الأنواء Nuées ١٤٢١). ولكن هناك اعتبارات ذات طبيعة اخرى، ادبية او دينية، يمكن ان تنازع القانون وان تبرز صفته كاصطلاح انساني. في انتيغون Antigone تتعارض القوانين غير المكتوبة اي مقتضيات الدين والطبيعة، التي تضحي البطلة من أجلها حياتها، مع مرسوم صادر عن كريون Créon الأوحد، والدفاع عن القانون المدني الذي قدمه هذا الأخير لم يخل من العظمة. ولكن المجد ظل بجانب انتيغون Antigone. وكان لا بد من انتظار موت سقراط حتى يكون لتشريع المدنية، بدوره، بطله وشهيده.

ولم يكن هذا الصراع الا ليعكس على المسرح المأسوي قسمة واقعية معروفة: وقواعد تِيسْمُوَا Thesmoi (وهي القواعد القديمة في الحق العام. ذات الطبيعة الدينية. القديمة لدرجة تجعل في الظن، إلهيّة وأبدية) المنبثقة عن عدالة جنوس genos، والباقية، بعد الانصهار في الحاضرة، هذه القواعد لم تمتزج مع الناموس Nomoi، وهي من ثمرات التشريع الانساني، الحامل تاريخاً وفي الغالب توقيعاً. هذا الانقسام كان بالفعل ممزقاً للوجدان، إذ لم يكن بالامكان، الا تكلفاً، اسباغ الضمان الإلهي الذي تتميز به الفئة الأولى على الفئة الثانية. وكما هو طبيعي، عزيت الى الآلهة، ليس اصدار القوانين المدنية، المحدثة، بل «استعمال» القوانين. ان فعل الألهة، بحسب هذا الانتقاد العقلاني نسبياً في القرن الخامس، هو انها اعطت للانسان القيم والالتزامات الادبية الأخلاقية التي تحدد وتضمن وضع التشريعات وتطبيقها، هذا ما أشار به بروتاغوراس في الخرافة التي نسبها اليه افلاطون، عندما تصور ان الألهة اعطت للناس، عدا عن التقنيات: العدالة والحياء حتى تمكنهم من العيش في المجتمع. وباستمرار وهدوء، ورغم الأفعال الايمانية كالتي سجلتها الأومنيد، Eumenides، ظل التقسيم بعد: الاخلاقيات إلهية والتشريعات بشرية.

ب ـ القانون والطبيعة:

واصبح التميز، بل التناقض بين القانون، الذي هو اصطلاح والطبيعة التي هي خلق وفطرة، أحد المواضيع المشتركة بين الفكر والبلاغة (Rhrtrique)اليونانيين، هذا بحسب التعابير التي تستذكر الكيفية التي عالج بها القرن الثامن عشر نفس الموضوع، فالطبيعي الفيزي La Physis دل في الفكر اليوناني، على الحالة الطبيعية السليمة لكل شيء، وفي اللغة الطبية بصورة خاصة. وتحولت هذه المفاهيم بسهولة من المجال الاخلاقي، وكان بالامكان معارضة سلوك صحيح اتفاقاً بسلوك صحيح بحكم الطبيعة: ١ ـ وأصبحت الطبيعة الملاذ الأمين لكل الناقمين ولكل الحالمين. ولم يعدم العصر مفكرين يمجدون سمو الحياة الطبيعية، وكما كان الحال في القرن الثامن عشر الأوروبي سادت عبادة المتوحش الصالح، وأصبح بإمكان فرقراط Phérécrate، في مهزلته

«المتوحشون» Les sauvages (٤٢٠ ق م)، على ما يبدو، ان يصور خيبات الامل، لمجموعة من الناقمين المتشائمين Misonthropes، الذين كانوا يسعون لتحقيق الحياة الطبيعية، وفيها بعد جمعت الكلبية (السينيسم Cynisme) (وهي مذهب يقول باحتقار الأعراف) هذه التمنيات وهذه الانتقادات في مذهب. ٢ ـ ولكن رفض القواعد الاجتماعية قد يشكل بذاته خروجاً على الأخلاقية amoralisme تالياً على سبيل المثال اللاأخلاقية التي دافع عنها افلاطون على لسان كاليكلس Calliclés، وذلك بمهاجمته الاخلاقية التقليدية، بأنها من صنع الضعفاء للجم الأقوياء هذه الوضعية الأخلاقية، لها، بالطبع، مقابلها السياسي: اوضح انتيفون Antiphon[1] وابرز التمييز بين القوانين الحاضرة التي تمكن مخالفتها، شرط عدم الانكشاف ومقتضيات الطبيعة، التي لا تمكن مخالفتها بدون عقاب. وعلى صعيد الطرفة: ظهرت خرافة السيباد Olcibiade وهو يسخر من احترام عمه بريكليس للأشكال القانونية. وهكذا عمد بعض المفكرين، من أجل الوصول الى قيم أكثر أصالة، وبعض المميزين، لكي يستعملوا بدون رقابة، الكفاءات التي منحتهم اياها الطبيعة، الى رفض القانون (Nomos) كعملة (nomisma) مشكوك بها[2].

وبالمقابل سعى البعض الى الدفاع عن القوانين دون الانكار بأنها مصطلحات اجتماعية ولم يخل مذهب بروتاغوراس[3]، كما يمكن تخيله من خلال افلاطون خصوصاً، من العظمة، والانسان لا يتميز من حيث الطبيعة، عن الحيوان الا بكونه أكثر ضعفاً من معركته من أجل الحياة. ولكي يقدم بروميته Promethée الحماية له، اعطاه الفنون (اي ما نسميه نحن اليوم بالحضارة المادية ولكن المحاولة فشلت لان الناس لا يعرفون كيف يعيشون في المجتمع، ويقتل بعضهم بعضاً. عندها اعطاهم زيوس Zeus بواسطة هرمس Hermis الفن السياسي Art politique، اي انه وضع في قلب كل منا وليس في قلب هذا او ذاك، كما هو الحال بالنسبة الى التقنيات)، الحياة والعدالة. وهكذا تأسست الحاضرات الانسانية، ان قوة الاسطورة mythe جاءت من ان بروتاغوراس اظهر في التنظيم الإجتماعي، تقدماً شبيهاً بالتقدم المادي، كما وضع فارقاً محسوساً مع حالة الطبيعة. وهكذا تشابهت كل المكتسبات البشرية كما تأكدت، بالنسبة الى المعطيات الطبيعية، قيمة كل

(١) هو سفسطائي أثيني من القسم الثاني من القرن الخامس. صاحب مؤلف «حول الحقيقة»، ربما موجه ضد نظريات بروتاغوراس، وقد عُثِر على أجزاء منه فقط.

(٢) من المهم الاشارة، في هذا الجدل كله، الى أنه لم يرد الكلام عن قوانين الطبيعة بل عن الضرورات المنبثقة عن الطبيعة، وبالعكس، عندما بدا ان الطبيعة لها تحكامها التي تنظمها، اصبح التوفيق ممكناً بين الطبيعة والمجتمع. وهذا هو دور الرواقية Stoicisme (وهو مذهب يقول فيما يقول بأن كل شيء في الطبيعة انما يقع بالعقل الكلي).

(٣) ولد بروتاغوراس في ابدير Abodère (٤٩٠ او ٤٢٠؟) كان صديق بريكليس واشتهر بانه وضع دستوراً جديداً للحاضرة الجديدة Thourioi (٤٤٦ ـ ٤٤٤). وهو مؤلف «جمهورية» وموسوعة حول «الحالة الاولية» وهو كتاب مفقود اليوم. وينسب اليه القول: «الانسان هو مقياس كل شيء، مقياس وجود الموجودات ومقياس اللاموجودات». وهذا القول اتخذ كركيزة للنسبية وللانسانية. كما انه من المتفق عليه عموماً انه دافع عن الرأي القائل بأن كل فرد يمتلك نصيباً من العدالة ومن الحس المدني وانه بالامكان تنمية هذه المواهب بالتجربة وبالتعلم، وذلك ضد الايديولوجيات ذات المناحي الارستقراطية التي تجعل من الموهبة السياسية طاقة خاصة، ولادية وموروثة.

لمصنوعات الانسانية، حتى الاصطلاحية منها، وينضم بروتاغوراس هنا الى حركة فكرية كثيراً ما شبهت بحركة التنوير في القرن ١٨ (Aufklä rung)، التي وجدت اولى تعابيرها في بروميثية آخيل Promethée d'Esclule، ومصادرها في النهضة الاثينية، وتبريرها في الايمان الانساني بمصائر الانسان الذي تحميه الآلهة.

جـ - نسبية القوانين:

حملت الفضولية هيرودوت الى بعض الشك كما فعلت بمونتيه Montaigne فيما بعد، وحملته المعرفة الافضل بالتنوعية البشرية، المكتسبة في اطار فكر أكثر ايجابية، على التأكيد بوضوح ان مؤسسات الناس هي كلها مؤسسات نسبية، وقد قص بدعابة، كيف صرخ الاغريقيون الذين امروا بأكل موتاهم، كما صرخ الهنود من أكلة لحوم البشر عندما أمروا بدفن موتاهم (III ٣٨).

وبدا القانون مهدداً جداً هذه المرة، بعد ان نزعت عنه هالة الألوهية، وبعد ان وضع ضد الطبيعة او مقابلها. ويبدو ان وطنية اقليمية قد امنت في الواقع، للقانون الحماية التي كان يعدها له السفسطائيون على الصعيد النظري، ولم يكتف بروتاغوراس بهذه الاختلافية التنوعية بل استمد منها الحجة للدفاع عن القانون: «مهما بدت الأشياء التي تظهر في كل حاضرة وكأنها عادلة وصحيحة، فهي تبقى عادلة وصحيحة بالنسبة الى الحاضرة، طالما ان هذه الأخيرة ترى فيها هذا الرأي (تيتت ١٦٧ Théétète) وبدلاً من التسليم بأن القانون يفقد من قيمته لانه ليس لا شاملاً ولا ابدياً، قلب بروتاغوراس القضية وقال بأنه يستمد قيمته من كونه التعبير عن رضى الجماعة التي صاغته، والتي ترى فيه باستمرار وكأنه الانتصار على الجهل وعلى الهوى. من هنا أهمية التربية المدنية. والحاضرة تربي مواطنيها، ويكتسب القانون هالة القيم المكتسبة بعد ان يفقد صفته كقيمة معطاة.

المقطع الثالث - انتقاد الأفكار الديمقراطية

لم تنعدم الانتقادات والتحفظات ضد الأفكار الديمقراطية. وكانت هذه الانتقادات والتحفظات تمثل بآن واحد رأي طبقة نبيلة ذات ميول أولغارشية، ورأي الملاكين الريفيين الذين كانت تسؤوهم سياسة تراعي بصورة أساسية مصالح التجار والمجهزين، وأحياناً «البروليتاريا» المدينية.

ارسطوفان: لم ترتد هذه الانتقادات، في أغلب الأحيان الشكل المنهجي، ودونت بدون ترتيب، في أشكال من الحنين الى الشيء المفقود، او الذكريات، الحنينية الى ماضٍ معاد التركيب بعناية.

وأبرز شهودها اريسطوفان Aristophane الذي تمثل تآليفه الاسياء المتشر، فهو يشهر بالديموغاجية التي سلمت السلطة الى «الشعب» (ديموس Demos) المخلوق المقلقل، الأعمى والملح، كما

يشهر بالفكر الشحناني الذي يمجه الفلاح الاتيكي (الاثيني) وبالتجديدات الفلسفية التي زعزعت القيم الموروثة، المختصرة إنما المكرسة، وبتردي الآداب والتقاليد السياسية. ولكن انتقاداته ظلت انتقادات وعاطية اخلاقية. ومأخذه على النظام، هو انه حول الاثيني القديم الشديد، المتقشف، الرياضي والمحارب، المنغلق ضد المفاسد الانحلالية، المشتغل بجد، والمتسلي بجد، الى «كاتب» مريض، غير سوي، منمق للكلام، محللٍ، ملحاحٍ، مذبذب مضطرب متلاعب ونفعي، وكتاباته تشرقط بالسخرية بالمقدار الكافي الذي يرفض فيه صاحبها السيلسة ويشجب مفاعيل وآثار عهد او نظام بصرف النظر عن مراميه، وأهدافه ومقاصده وكتاباته يترجم، قبل كل شيء، هموم وتناقضات الاثيني المحب لحاضرته، تجاه انهيار بعض البنيات. وتظل مستنداً رئيسياً مهمّاً قبل ان تكون مجرد بيان.

١-«دستور الاثينيين» الموضوع من قبل اغزنوفون المزعوم Pseudo - Xénophon ان المرافعة الاتهامية المستوحاة من انصار الاوليغارشية والتي تنسبها التقاليد الموروثة الى اغزنوفون Xénophon، والتي يعود تاريخها حقاً الى الحرب البيلوبونية (حوالى ٤٢٤) تختلف تماماً عن انتقادات ارسطوفان. فهذه المرافعة الذكية جداً تشكل من بعض الجوانب اولى محاولات التحليل العلمي لنظام حكم. فالكاتب يحركه حقد واضح يعي تماماً تماسك النظام الديمقراطي، ويعي أيضاً ان هذا النظام، ليس انحلالاً فجائياً عفوياً، بل انه وثيق الصلة بالوضع الاجتماعي. وقد تكمن في اصالة هذا التأليف في وضوح عبارته ودقتها. وهو يفيد: قد يمكن لوم الديمقراطية بذاتها، انما لا يمكن انتقاد الديمقراطيين بسبب تناقضهم، لأن كل التدابير التي يتخذونها مرتبط بعضها ببعض. ان أثينا هي امبراطورية بحرية: واذن فالبحارة والضباط والربابنة، وبناة السفن ومجهزوها، هم الذين يؤمنون للحاضرة قوتها، أكثر من الجنود المدججين بالسلاح، او النبلاء، «والناس الشرفاء» (تؤخذ الكلمة بمعناها الاجتماعي). ففي هذا المجتمع كل الناس، وليس الحكام القدامى وحدهم، يأخذون نصيبهم من المناصب العامة، فان الشعب سوف يستفيد من المكاسب لأن الحزب الديمقراطي سوف يحصر المغانم باتباعه فقط. ويوضح المؤلف كيف ان الطبقة الاجتماعية الجديدة، التي تكونت وتوسعت بفضل التوسع البحري، قد عملت من أجل تطورٍ اشركت فيه الجماهير الشعبية من أجل تفكيك الارستقراطية. ويضيف ان هذه الديمقراطية تستخدم الكبار من أجل كفاءاتهم ومن أجل مكانتهم، دون ان تمكنهم من الاستفادة لانفسهم، وذلك بفضل المداولات التي تتخذ فيها جميع القرارات لصالح الشعب بفضل العدد: ويحلل اغزنوفون المزعوم كل المترتبات التي تنتج عن ذلك على الصعيد الداخلي (وضع الأجانب، والعبيد، كيفية اجراء المداولات. كيفية القضاء بين الناس...) والخارجي (فيزيولوجية الامبريالية الاثينية). ويمكن القول ان غزنوفون هذا، مقتنع بمنطقه، وانه يسلم باستحالة تغيير هذا النظام المتماسك بصورة جذرية، دون القضاء تماماً على الديمقراطية، وانه بالعكس، اذا قبلت الديمقراطية، فبالامكان اصلاحها باتزان وعن طريق التعديلات. هذا الغموض يعتبر ذا دلالة. فقد انقسم خصوم اثينا خلال الاضطرابات التي عصفت بها في اواخر القرن الخامس: فبعضهم نادى بقلب جذري

للنظام، وهو حل يرضي النظريين، الا انه لا يستطيع البقاء، ونادى آخرون باصلاحات حذرة متأنية، وهذا هو الأمل الواقعي لدى المحافظين المعتدلين، الا انه، كما يقول اغزنوفون المزعوم، من الصعب ادخاله ضمن منطق النظام. وكان من المتوقع فشل الفكر السياسي المضاد للديمقراطية. نسبياً في جمهورية الاثينيين».

٢ ـ ايزوقراط Isocrate:

خلال القرن الرابع (ق. م) ظلت الانتقادات حادة الا ان وجهتها تغيرت: فقد غاص المفكرون بصورة اشد في بحوثهم النظرية. وحصل ما سمي «بالتخلي الداخلي عن الديمقراطية». وكان ايزوقراط يمثل نوعاً ما هذه الفئة من المحافظين، الذين كانوا على استعداد لتقبل مبدأ الديمقراطية، فأخذوا يفتشون في التاريخ عن نقطة التوازن حينما بلغت الديمقراطية درجة كمالها قبل ان تبدأ بالتقهقر. وكانت هذه البحوث ترتكز على الفكرة الشائعة بأن الدساتير تتطور، إلا انه من الممكن الغاء هذا التطور او جعله يتقهقر. وعرضت كامثلة ديمقراطية سولون وديمقراطية كليستن Clisthène، المعاد بناؤهما من العدم وفقاً للأسلوب الذي استعمل في عصرنا الثامن عشر لاعادة تكوين ملكية على نمط العصر الذي سبق عصر ريشليو Richelieu وعلى أساس الايسونوميا Isonomia، عصب الديمقراطية الأكيد، اقترح ايزوقراط، اعادة النفوذ الى المستحقين في الدولة، والحد من المساواة العددية بمساواة انتقائية تعطي لكل ما يستحقه، واعادة الأهمية والفعالية الى مجلس الأعيان Aréopage الارستقراطي الذي يسهر على النظام، واستبدال القرعة بالانتخاب. ومجمل القول ان ايزوقراط كأن يتمنى ديمقراطية من حيث المبدأ، يكون فيها الشعب، حسب قوله هو الدكتاتور، «والناس الشرفاء» هم الخدم، وبقول آخر ديمقراطية يمارس فيها الشعب سيادته عن طريق الانتخاب، ويتولى فيها الاعيان الشؤون العامة.

٣ ـ اغزنوفون والأفكار الملكية

كانت فكرة اغزنوفون مختلفة تماماً (٤٢٥ ـ ٣٥٥؟) فقد كان هذا تلميذاً لسقراط، وأخذ ينتقد الديمقراطية الاثينية بشدة، لأنها تتميز بحسب رأيه، بالانقسام، وبالفوضى وبعدم الكفاءة (المشهودات Memorables الكتاب III). واستقى نموذجه من الخارج. فكانت جمهورية اللاسدمونيين (La Republique des Lacédémoniens) التي تمجد البساطة وحسن سير المؤسسات السبارطية. هذه الدولة الارستقراطية العسكرية التي الغيت فيها التجارة والصناعة، ترضي عنده نزعة الضباط المعجب بالانضباط ونزعة وجيه القرية الذي يكشف في كتابه «الاقتصاديات» L'Economique عن رضاه على الادارة البطريركية التقليدية. وهو فضلاً عن ذلك، يمتدح المبدأ المثالي لنظام سبارطة أكثر مما يمتدح واقعها. الا ان اغزنوفون يمجد مظهراً آخر من الفكر السياسي التسلطي: اي الأفكار الملكية. لا شك ان الملكية كملكية مكروهة من الإغريقيين ويعتبرونها كمؤسسة بربرية، اما الاستبدادية، فقد تركت في اليونان ذكريات اليمة، الا ان الاضطراب العام كان يقتضي يداً حديدية.

والتجأ افلاطون الى مستبد لكي ينفذ سياسته. وأخذ الناس يهتمون بانشاء رجل او رجال الدولة الاكفاء. وسادت فكرة السلطة الفردية في بعض الأوساط. وكانت الكلمات ذات دلالة: ففي اللغة السياسية، في القرن الرابع، مثلاً عند اغزنوفون، الملك هو الذي يحكم بموجب الدستور وبموافقة الشعب؛ اما المستبد فهو الذي لا تستند سلطته لا الى القوانين ولا الى الرضى الشعبي: هذا العرف السائد، المختلف عما كان عليه التطبيق الفعلي، كان يهدف الى اعادة الاعتبار الى الملكية.

كان اغزنوفون يؤمن تماماً بدور الزعيم وباهمية حكومة الرجل الفرد، فالزعيم هو الذي يعرف ماذا يجب عمله وهو الذي يعرف كيف يقود، سواء تعلق الأمر بملكية زراعية، او سفينة، او كتيبة خيالة، او دولة. هذا التفوق المزدوج في الكفاءة وفي السلطة لم يكن موضوع تحليل دقيق. واغزنوفون الذي لم يكن فكراً فلسفياً، اكتفى فعلاً في الهيرون Hieron، بتبيان كيف ان المستبد قد يستطيع التغلب على العوائق المادية والأدبية في النظام الذي يمثله، وذلك بتوجهه الى هدف واحدٍ هو مصلحة رعيته. وفي سيروبديا Cyropedie يعرض اغزنوفون (كما فعل ايزوقراط في الايفاغوراس Evagoras) نظرية «المستبد المستنير» الذي يرتدي هنا رداء الملكية الفارسية وسمت هذه المؤلفات الطريق، الى ما سوف يسمى بالايديولوجية الاسكندرية القائمة على الرجل العظيم والعاهل، رغم انها ظلت فترة اولى بدون صدى عميق.

٤ ـ الأفكار السياسية عند افلاطون

كان عمل افلاطون السياسي (٤٢٨ ـ ٣٤٧) عملاً ذا ضخامة وذا غنى مختلفين[1]. واذا كانت بعض ارائه الشخصية مشابهة للآراء التي سبق لنا ايرادها، فان الأفكار التي كانت منطلقاً لها، قد جعلت من افلاطون احد معلمي الفلسفة السياسية الغربية.

كان من عائلة كبرى اثينية، من أجدادها سولون، وبالطبع لقد توجه الى السياسة، الا انها لم تعد عليه الا بالخذلان والفشل. وكان افلاطونْ في أول سن المراهقة، حين سقطت صقلية Sicile، وانتهت مراهقته بانكسار ايغوس بوتاموس Aegas Potamos (٤٠٥) وكان بحكم روابطه العائلية وبحكم ميوله الشخصية ميالاً الى نظام ارستقراطي من النمط السبارطي. الا ان تجاوزات حكومة الثلاثين مستبداً، التي كان يشترك فيها خاله شارميد Charmide وابن خاله كريتاس Critias، قد اغضبته. وبعد ذلك بقليل، ادت الردة الديمقراطية الى موت سقراط. وتجب قراءة الكتاب VII لمعرفة الكيفية التي تخلى فيها عن السياسة المناضلة ليتفرغ للتفكير النظري، بعد ان كشفته هاتان التجربتان المختلفتا الاتجاه والمنحى.

---

(١) لقد جرى العرف على معالجة افكار سقراط السياسية. الا ان هذه الشخصية لم تعرف عندنا الا عبر تلاميذه المباشرين، افلاطون واغزنوفون، او غير المباشرين، ارسطو، ومن الأفضل الاكتفاء، في اطار هذا الوسيط، باداء التحية لسمة تأثيره دوماً سعى لتحديد اطرها. وبالامكان الرجوع الى الفصل الخامس من كتاب سان كلير Sinclair في هذا الموضوع.

لقد حاول بكل تأكيد أن يضع افكاره السياسية في سيراكوس Syracuse (سنة ٣٨٧ و ٣٦٧ و ٣٦١) موضع التنفيذ، إنما بدون نجاح. ولكن رغم هذه المحاولات، فقد اتجه بعدها نحو الفلسفة كمقدمة ضرورية للسياسة. فهو لم يعد يؤمن بالعمل السياسي اليومي في وطنه. لقد كان مبتغاه الكلّ (اي الامل بالتغيير الجذري على يد مستبد مؤمن بالفلسفة) او لا شيء (أي التأمل الفلسفي المتحرر من تقلبات الصراع السياسي الاثيني). لقد بات من الطبيعي لديه ان تمتزج الفلسفة، التي هي بديل السياسة بالتفكير السياسي. الم يقل لنا افلاطون بنفسه ان الفلسفة هي ملاذ النفوس الموهوبة التي لم تشأ او التي لم تتنازل او التي لم تستطع مزاولة السياسة (الجمهورية VI ٤٩٦ B) لا نعرف ايتهما (الفلسفة ام السياسة) تتحكم بالاخرى. ان كل كتابات افلاطون مطعمة بالاهتمامات السياسية بصورة واعية وواضحة الى حد ما. ولكن، في الحدود التي تهمنا، يبرز كتابان الجمهورية، والقوانين بروزاً اصيلاً: الجمهورية (La Republique) (انتهى منه سنة ٣٧٥)، وهو تتويج، او مفتاح بنائه الفلسفي، وهو محاولة جزئية، لاقامة دولة مثالية. ثم القوانين (Les Lois) (لم يكن منتهياً عند وفاته) وهو مؤلف متعدد الاوجه، ومرغب، يعرض فيه افلاطون العجوز، تحت ستار تنظيم مستعمرة في جزيرة كريت، تشريعاً تختلط فيه الطوباوية بالاحكام الاكثر واقعية وتطبيقاً.

ألف) الجمهورية.

صراع ضد اللااخلاقية الديموقراطية او الارستقراطية - لم يكن افلاطون راضياً عن اي نظام موجود ولا عن اي عقيدة وردت مباشرة في كتابه. فهو يرى ان الديموقراطية. هي حكم السفسطائيين المغالطين الذين بدلاً من ان ينوروا الشعب، يكتفون بدراسة اهوائه ونزواته وجعلها قيماً اخلاقية.

«كل هؤلاء المرتزقة الخصوصيين الذين يسميهم الشعب سفسطائيين. . . لا يعلّمون من المبادىء الا ما يمارسه الشعب في مجالسه. وهذا هو ما يسمونه بالعلم. مثلهم في ذلك كمثل ذلك الرجل الذي كلف باطعام حيوان قوي وكبير، فعمد، الى القيام بدرس حركاته الغريزية، وشهواته، ومن اين تمكن ملامسته او مقاربته، ومتى ولماذا هو غضوب او هادىء، وبمناسبة اي شيء يصرخ على هذا الشكل او ذاك، واي الأصوات تهدئه او تغيظه؛ اقول، انه بعد ان استعلم عن كل ذلك، بالمعاشرة الطويلة، اعطى لتجربته اسم العلم، ووضع بشأنها موسوعة واخذ يعلمها دون ان يعلم حقاً ما هو حسن وما هو قبيح من هذه التعاليم ومن هذه الاهواء، وما هو خير وما هو شر، وما هو حق وما هو باطل، غير آخذٍ مقياساً الا اراء الحيوان الكبير، فيسمي حسناً الاشياء التي ترضيه وسيئاً الاشياء التي تغضبه». (الجمهورية، VI، ٤٩٣ - c — a ترجمة Chambry).

«ان سياسة هؤلاء المتزلفين للشعب (ديماغوغ Demagogues) ليست الا تسجيلاً للواقع. وانعكاساً لاهواء الجماهير. ويمكن الظن بان امثال كاليكلاس Calliclès وتراسيماك Thrasymaque،

لمشابهين، رغم التعارض، يطالبون بالحق لصالح الاقوى. والاكثر موهبة، والاحسن تسلحاً، لتحقيق مطامعه دون ان يضايقه قانون وضع فقط من اجل ان تستطيع جمهرة الضعفاء تقييد الاقوياء. في هذه الغابة التي هي المجتمع، الذي تسود فيه اهواء الجماهير الاقوى بوزنها، من الطبيعي ان تتعارض شهوات الافراد المتفوقين بتفوقهم الجسدي، او العقلي او الاجتماعي. ومن المغري الاعتقاد بان افلاطون قد كتب مشاعره في فتوته، وجعلها على لسان كاليكلاس، ولكنه، في مطلق الاحوال، قد تجاوز هذه الوضعية، واذا كانت هذه اللااخلاقية، وهي تدغدغ لديه ذكرياته، قد بدت له أكثر اناقة من الاخلاقية المزورة لدى المتزلفين، فان كلا الموقفين يدل، بحسب رأيه على الواقعية التجريبية Empirisme وانهما، في هذا المجال، لا ينطلقان ابداً من منطلق العلم ومن منطلق البحث عن الحقيقة.

السياسة والأخلاق: العدالة بما ان اولى محاولات الفيلسوف هي: اضفاء صفة العلم على الاخلاق والسياسة لتطابقهما في منطلقهما وعلى الخير والحق لعدم اختلافهما، وأبعاد السياسة عن التجربة العملية لربطها بقيم خالدة لا تعطلها تقلبات الصيرورة والحدوث. هنا يبدو ذات المقتضى الذي عليه ترتكز بآن واحدٍ نظرية افلاطون في المعرفة وسياسته. ففي كلا الحالين، المهم الوصول الى الحقائق الصحيحة التي تلقي عليها «الصيرورة» Devenir ظلالها، وليس من قبيل الصدفة، ان ترد اسطورة الغار le mythe de la Caverne وهي الفكرة الاساسية في النظرية الافلاطونية عن الافكار، في كتاب الجمهورية La Republique.

ويجب ايجاد تعريف لهذه الفضيلة التي يزعم السفسطائيون انهم يعرفونها ويعلمونها، في حين انهم لم يدركوا الا خيالها، في حين ان سقراط، الاكثر تواضعاً، يرى عدم تشبيهها بما هو شائع من فضائل شائعة. وبهذا المعنى، يقصد افلاطون بمحاولته، ان ينقذ الاخلاق والسياسة من النسبوية التي اوقعها فيها بروتاغوراس Protagoras. ان علم السياسة يجب ان يستعيد قوانينه المثالية. وهو والسياسة جسم واحد. ولن تكون السياسة علمًا الا عندما يصبح الفلاسفة ملوكاً. ونرى: ان افلاطون ان هاجم الديموقراطية الاثينية، فهو، يرفض ايضاً، بسبب التجريبية العملية، اي نظام آخر، حتى الدستور السارطي. وموقفه هذا اصيل. ولهذا، فالجمهورية، La Republique، شيء آخر غير المقال الداعي بمكر للعودة الى الماضي. ومن الممكن تماماً، كما اقام بروتاغوراس النسبوية والتطور لكي يبرر الديموقراطية القائمة، ان يهاجم افلاطون التطور لكي يدين الديموقراطية[1]، الا ان هذا الحكم على التطور يضع المشكلة تحت ضوء آخر! والامر ليس مجرد رجوع الى الماضي بقدر ما هو وضع تعريف لنظام ناجٍ من الصيرورة (اي جامد وغير متطور). ولم يعد الامرُ، كما هو في حوار هيرودوت Herodote، امرَ اختيار نظام مقبول، بل وضع

(١) كما هو الحال غالباً بالنسبة إلى أفلاطون، تبدو كل صيغة مسرفة. وإذا كان صحيحاً أن أفلاطون يحتقر تجاوزات الديمقراطية، فبالامكان إيراد عشرين ملاحظة يبدو فيها محبذاً لحسنات الديمقراطية، وبالعكس مرذلاً لسيئات النظام السبارطي.

تعريف لشروط نظام كامل سليم غير قابل للانحلال. وهكذا تكون المشكلة الرئيسية في الجمهورية هي مشكلة «العدالة» الفردية والجماعية. انها مشكلة واحدة. ويُتيح اللجوء الى العدالة استبعاد مسألة، المنفعة والمصلحة او اللياقة. وليست الاسلحة والذخائر ولا الحصون هي التي تبني مجد الحاضرة. ولا تقاس السياسة بهذا المقياس. بل برجوعها فقط الى «فكرة» السياسة التي ليست الا الحق والا الخير مطبقين على السلوك الاجتماعي، ويستمد الكتاب من استمرارية هذا البحث عظمته وتماسكه. ويؤسس افلاطون «سياسته»، على اساس من «العدالة»، لا كوصف موضوعي للاحداث السياسية. بل كدرس معياري للمبادىء النظرية في حكومة الناس. وسوف يعرف هذا النوع وهذه المحاولة مُقلدين لا عد لهم ولا حصر.

تتالي الانظمة: لكي يمكن توقيف التطور، يجب اولاً فهمه ووعيه. فوراء افلاطون يقف هذا العدو الصيرورة Devenir، وهي اكبر ابتكار عرفه التاريخ. ان دراسة تغيرات الدساتير، لفتت، عرضاً واستطراداً، انتباه بعض المؤلفين، الا ان افلاطون اعطاها قانونها العام: ان الصيرورة السياسية ليست مجرد تتالٍ للاحداث العارضة، بل هي محكومة بالحتمية الدقيقة. فمن الارستقراطية Aristocratie، وهي الشكل الكامل، الذي يصفه لنا في «الجمهورية» تتفرع وتنبثق على التوالي، بحكم التطور المستمر، الذي هو، ادبياً واخلاقياً، تراجع وتقهقر: التيموقراطية (Timocratie) فالأوليغارشية، فالديموقراطية، فالاستبدادية (Republique VIII ،٥٤٤).

وتقوم التيموقراطية (حكم العسكر) عندما يغتني، في الارستقراطية المثالية، اعضاء الطبقة الثالثة، طبقة العمال، فيحملهم طموحهم على التجاوز، فتقضي الضرورة بوضع الحد لهم بالقوة العسكرية، عندئذٍ يستغل العسكريون الفرصة لتقاسم الثروات ولاضطهاد الذين كُلِّفوا هم، بادىء الامر، بحمايتهم.

في هذا النظام، يصطدم الحب المتزايد للثروة، ببقايا الفلسفة السليمة، فيختلط الخير بالشرّ. ويكون همُّ الرجل التيموقراطي البحث عن الامجاد والمطامع، بحثاً غير معقول طبعاً، الا انه اقل نذالة من البحث عن الثروة والغنى. وقد اشتهر هذا النظام، كما يقول لنا افلاطون، بدساتير كريت وسبارطة. وتنحدر التيموقراطية الى اوليغارشية، عندما يحكم الغني ولا يشاركه الفقير في الحكم. وبعدها تصبح الثروة المقياس الوحيد، وتشيع الفوضى في مختلف الطبقات. ويختلط كل شيء، وعندما يصبح ضغط الناقمين قوياً جداً، تحل الديموقراطية، فتبعد الاغنياء. انها نظام مسترذل، لان مذاق الحرية غير المحدود يؤدي الى ابعاد الاختصاصيين عن السلطة كاشخاص خطرين، والى السماح بكل انواع التعايش. (ولهذا تعتبر الديموقراطية «معرضاً للدساتير»)، واخيراً الى احتقار القوانين المكتوبة او غير المكتوبة عندئذٍ تحدث ردة فعل جذرية ترتدي شكل «استبدادية». «ان الاسراف في الحرية يؤدي الى اسراف في الاستعباد». والمستبد بدوره، ولعدم قيام اي شيء بوجهه، يصبح عبد الجنون، وينقلب حكمه الى كارثة.

في هذه اللوحة المنسقة، حاول افلاطون ان يصنف مختلف الانظمة المطبقة لدى الاغريق (بما فيها الاستبدادية التي هي نقيض السياسية Politeca)، وذلك بافتراض وجود رابطة بنوه فيما بينها. والحقيقة ان التاريخ هنا مسخر لا محترم، وهذا التتالي النظري لم يتحقق فعلاً كما لم تتحقق العصور الذهبية او الفضية او الحديدية. هناك ملاحظات مجزأة رُبطَتْ لتشكل نظاماً عقلانياً. وقد يكون من الصحيح، ان تكون قوة جديدة، قوة الثروة، قد اخذت تقاوم، بصورة تدريجية سلطة «المحاربين» وان جماهير بروليتارية نوعاً ما قد ساعدت الطبقات السابقة على القيام بثورات ذات اتجاه ديموقراطي. ولكن القول بان الاستبدادية تنبثق عن الديموقراطية، وان المستبد قد جاء به الشعب، هو تحريف للواقع الملحوظ بنقل البحث الى مجال التجريد. وكذلك من المشكوك فيه القول بان النظام السبارطي هو المرحلة الاولى في مراحل التقهقر بالنسبة الى دولة ارستقراطية مثالية محتملة. هذه الملاحظات وغيرها تظهر بان الوصف التاريخي التسلسلي، عند افلاطون، هو تصنيف معياري مُقَنَّعٌ بقناع التاريخ. ويقول افلاطون نفسه: «ان ترتيب دخول هذه الانظمة على المسرح هو الترتيب الذي تحتله بالنسبة الى الفضيلة والى الرذيلة (Republique و ٥٨٠ B). واذاً فهو لم يجعل من تصنيفه تصنيفاً معيارياً بسيطاً. وما ذاك الا ليعبر، بصورة غير مباشرة، عن الامتياز النسبي للنظام السبارطي، وتفوقه على الديموقراطية الاثينية، مع التدليل بان لا احد يضمن، بسبب الخضوع لفساد مبدأ «الصيرورة» تحقيق الكمال الحقيقي الدائم. وهكذا استطاع افلاطون ان يدمج نظريته التشاؤمية عن انحطاط وفساد الحضارات، المستندة الى تطور الصيرورة (وهي نظرية قديمة وغامضة في الفكر الاغريقي)، بالمعتقد المؤمن بالحقيقة المستندة الى المثالية.

فهو يناضل ضد بروتاغوراس، من جهتين، من جهة ضد ايمانه بالتقدم، ومن جهة ثانية ضد امتداحه للنسوية. وفي مقام ثانٍ غيَّر في بُعْد المناظرة المناوئة للديموقراطية، ففي حين تجهد هذه المناظرة غالباً في الامتداح العقيم للزمن الماضي، يعترف افلاطون ان الاوليغارشيات (حكم القلة) الاكثر اهلية للاحترام هي بذاتها خطوات اولى نحو الفساد ويدعو الى السعي بفعالية اقوى من اجل اعادة بعث العصر الذهبي. وهذا العصر الاخير، السابق، من حيث المبدأ، لتاريخ المدن الاغريقية المعاصر، يمكن ان يقع قبل او بعد انتظام المجتمعات، لان المثال يسبق الانظمة التجريبية.

الرجل والحاضرة. كما عبأ افلاطون التاريخ، لجأ ايضاً الى الأنثربولوجيا (التاريخ الطبيعي للانسان).

فالانسان ثلاثي، اذ يتألف من العقل، ومن النزعات الكريمة ومن الشهوات، انما بنسب مختلفة.

وفي كلٍ من الانظمة المذكورة تسيطر واحدة او اكثر من الفئات الاخيرة، تحت مراقبة العقل ومع الخضوع له: هذا ولكل من هذه الانظمة نمط من الرجال: بحيث ان بناء الحاضرة المثالية، وتنشئة انماط الرجال الكاملين ليسا الا عملاً واحداً؛ ولكي نحصل على الرجل العادل يجب ان

تكون الحاضرة عادلة. في الواقع لم يأت افلاطون هنا بجديد، كما يبدو، لان عصره كله كان يفكر مثله: كما تكون الحاضرة يكون الانسان. وهناك سبب ثانٍ يتطلب، عند افلاطون، حلاً لمسألة الحاضرة اولاً. ان حاضرته لا تتألف من سكان متجانسين، بل من ثلاث طبقات متمايزة جداً، يؤدي تزاوجها الى تحقيق نوع من الكمال. والطبقة الاولى هي طبقة الزعماء المتميزين بفضيلة الحكمة، والثانية هي طبقة الاتباع او المحاربين ذوي الشجاعة، والثالثة هي طبقة الصناع والزراع، بما فيهم المعلمون والعمال، المشروط فيهم الاعتدال والقناعة، اي الذين يفترض فيهم القدرة على مقاومة الشهوات. وبقول آخر، تمثل كل طبقة مظهراً من مظاهر النفس، وجماع الحاضرة يمثل الروح الكاملة. وعليه فالحاضرة هي العادلة لان كل قسم من اقسامها يقوم فيها بمهمته، ويكون المواطنون صالحين بمقدار مساهمتهم الصالحة في حاضرة صالحة. وامعان النظر يدل على انه لا يمكن القول ان كل مواطن يحقق في ذاته جماع الكمال الانساني. فالمواطن لا يساهم في الكمال الا كعنصر من مجموع هو بذاته كامل. وهنا يوجد مجال للتردد حول تأويلين: او ان الحاضرة الثلاثية تبلغ وحدها الكمال التام ام ان الطبقة الاولى ايضاً تبلغه لانها تمتلك العقل، وبالتالي فهي تمتلك الفضيلتين الاخريين، وتشكل بالتالي النخبة الحقة المؤلفة من رجال ومن مواطنين كاملين. في الحالة الاولى، تقوم نظرية خالصة لا فردية، وفي الحالة الثانية تتكون نظرية النخبة، ولكنها ذات تبرير ميتافيزيكي.

ومهما يكن من امر، يقدم لنا افلاطون مجتمعاً تسلسلياً، وموحداً بآنٍ واحد. وفي الحقيقة ان هذا المقتضى المزدوج هو الذي يفسر كل البناء الافلاطوني. وكان هاجس افلاطون وكل معاصريه، هو الانقسام الحاصل في المجموعة المتماسكة المتكونة من الحاضرات: اغنياء في مواجهة ابناء العائلات الكبرى، الذين يشكلون قلة حاكمة (اوباتري)، فقراء ضد اغنياء. وانصبت جهوده، في الاساس على تحقيق حاضرة موحدة سياسياً وادبياً: واليوم نقول ان مفاهيمه كليانية (شمولية)، .والفضيحة، في نظره، هي قبل كل شيء، في هذه الديموقراطية التي تسمح الفردانية فيها بالادبيات الشخصية. وهو مقتنع من جهة ثانية (هل في هذا بقية من ارائه الاستقراطية؟) بان الناس يختلفون من حيث طبائعهم. ومن اجل دمج مقتضيات الوحدة مع معطى التشتت والتنوع، فقد اضطر الى ابتداع نوع من الوحدة الوظيفية يلعب فيها كل فريق متمايز بعضويته دوره على حدة، انما في سبيل المصلحة المشتركة. وعلى هذا ايضاً، يُستبدل التسلسل، - بعد ان يتوقف اسناده الى حقٍ تاريخي، اي منازع فيه جدل، يستبدل بتخصيصٍ مُبرر، ومقنعٍ ، في الواقع، الا ان التبعية فيه تعتبر انعكاساً للتسلسل الطبيعي للقيم الموجودة. فضلاً عن ذلك، ان تسليمه السلطة الى فئة ذات مزايا فكرية عالية، لا تستطيع، ظاهرياً، التحول الى زمرٍ قائمة، تستطيع الطموح الى التحكم من فوق، بالصراع القائم بين ابناء العائلات والتجار وعامة الناس. والبناء الافلاطوني قد يبدو كمحاولة رائعة لاتخاذ العدالة والعقل ركيزة لتراتب مزّقه التاريخ، ولرفع شأن الافكار القيمية التي افقدها التطور قيمتها وعطلها. والحكم على افلاطون من خارج يُغْري باتهامه «بالرجعية» المستقبلة، ولكن ماذا يمكن قوله بشأن سبارطة (لاسديمونا) حيث كان بامكان الحكام

(القضاة) (ايفور) ان يكونوا من الفلاسفة، وحيث كان «العدلاء (ايغو) Egaux من الشجعان العقلاء وحيث تميز الباريكيون (Perieques) بالاعتدال وحيث لم تكن الطبقات وراثية، ولكن حيث كانت الجدارة الشخصية تطرح، امام كل جيل، مصير كل فرد؟ ان تشدد افلاطون في متطلباته الادبية، يخفي ضمناً ما يمكن ان يتضمنه تأليفه من مديح غير مقصود. وهذه التزكية تشكل بالنسبة الى الاجيال المقبلة نظرية تحتذى حول النخبة التي تظل متعلقة باسمها.

تربية المواطنين: ـ هذه النخبة، تؤمنها تنشئة دقيقة تتحمل اكلافها الدولة. بعد الانتقاء الذي لا يعرفه افلاطون ولا يحدده، يخضع الفتيان، المحاربون المستقبليون والرؤساء المستقبليون، من ١٧ الى ٢٠ سنة، لفترة تدريب رياضي. ثم من ٢٠ الى ٣٠ سنة، يُعْطى الفلاسفةُ المستقبليون نظرةً شاملةً عن العلاقاتِ التي تجمعُ العلومَ الحقة حتى يشعروا بالنظام المثالي الذي يسود الكون. ثم من الثلاثين الى الخامسة والثلاثين، تتعمق معرفتهم بنظرية الافكار، اي انهم يتعرفون، بعدها، جوهر العالم، وسلوكهم قد يتركز على الحقائق الواقعية، ثم يعودون لتأمين وظائف سياسية طيلة خمسة عشر عاماً. وبعد الخمسين، يستطيعون التوجه الى الفلسفة، مع قيامهم بأعلى المهام[1]. فالسياسة اذن هي تخصصٌ ولا يجب اسنادها الا لاشخاص محضرين لها، الا ان هذا التحضير ليس الا تربية للعقل؛ ان العلم السياسي، هو من نواح عدة، العلم الذي لا علم بعده، انه علم الحق والخير، اي انه العقل المستنير تماماً. وتدل خرافة الكهف بما فيه الكفاية على ان السياسة الافلاطونية هي على علاقة وثيقة بنظرية «الافكار». ولم يقم احد بما قام به افلاطون من اجل تخليص السياسة من مجرد السياسة النفعية التجريبية، الا انه من نواح عدة. عمل الكثير من اجل الحؤول بينها وبين ان تكون غرضاً في ذاتها. من اجل هذا يعتبر كونت، وخصوصاً رينان، وقد اخذا وشوّها هذا التراث، على حق في تصور هذه المجالس المؤلفة من حكماء، بوليتكنيكيين ونُحاةً، متمرسين بالعلم الخالص، مهما كان غرضه، من اجل ممارسة السلطة ممارسة معقولة.

وبالطبع تستقوى هذه الحيطات بضمانتين ضخمتين يفترض انهما تحميان الفرد من عزل نفسه كما تمنعان ظهور الانشقاقات وتفاقمها: «١. في مجتمع الحراس، تستطيع النساء، بحسب رأي افلاطون، ان تمارس نفس دور الرجال في النشاطات العامة، وتتلقى من اجل الاعداد لذلك، نفس التربية. ان روابط الزواج ملغاة، ومجموعة النساء المؤلفة لهذه الغاية تخضع لحكم القضاة الذين ينظمون التزاوج ويحددون زمان الانجاب، وتتولى الدولة تنشئة الاولاد. ٢. وليس للحراس اي حق في الملكية الفردية.

وهكذا لا تشكل الطبقة الحاكمة الا عائلة واحدة. اما الفرد. المحرر من كل رابط

(١) يتلقى التابعون نفس التربية حتى العشرين سنة، وهو السن الذي يبدأ فيه انتقاء الفلاسفة المستقبليون. وتتضمن تربيتهم الأخلاقية الموسيقى، التي تسمو بالروح على الأقل. ويُسْتبعدُ منها أكبر قسم من الشعر المعدود كفن تقليدٍ لعبي.

شخصي، فيمتزج بالدولة، وبعدها تصبح وحدة المجتمع كاملة. والميزة الاخيرة تعطي «الجمهورية» صفتها الطوباوية[1].

باء) القوانين

ينطلق، مؤلف القوانين، وهو عملٌ شيخوخة، من منطلقاتٍ اكثرَ واقعيةً، انما ظاهرياً فقط. ولم يحاول افلاطون فيه، كما يؤكد هو على الاقل، ان يصفَ الدولةَ المثاليةَ، بل الفضلى التي يمكن بناؤها وتحقيقها عملياً. فمن جهة تبدو حالته الفكرية اقرب الى التدين مما هي عليه في «الجمهورية». ان القوانين يجب ان تكون ذات مصدر ديني والله هو مقياس كل شيء. ولهذا فان «دولته» هي دولة تيوقراطية وغير متساهلة: والالحاد فيها ملاحق بشدة. وتختلط دوماً الاحكام القانونية بالاحكام الدينية الأمرة فتجعل الدين والحقوق متساندين بصورة دائمة. وهكذا تكون الوحدة الاخلاقية مضمونة في الحاضرة. ويتعرض المخالفون لمحاولات اصلاح، وفي حال الفشل ينفذ فيهم حكم الموت.

ومن جهة ثانية، وبعد ان فحص في الكتاب الثالث تاريخ الحضارة منذ الطوفان، توصل إلى وجوب الاستنتاج ان الحكومة الاكثر استقراراً يجب ان تكون ارستقراطية زراعية ذات قاعدة عريضة. وهكذا تصور حاضرة من ٥٠٤٠ مواطناً (١×٢×٣×٤×٥×٦×٧ = ٥٠٤٠) من عرق منتقى، يكونون جميعاً ملاكين، ويمارسون جميعاً نفس الحقوق السياسية (وهذا ما يكفي لتفريق «القوانين») عن «الجمهورية». ولا يستطيع الملاكون ان يزيدوا اموالهم الا ضمن حدٍ معين. وتعزل الحاضرة المثالية عزلاً تاماً عن البحر لتفادي أية معاطاة للتجارة. والنشاطات الاقتصادية والعمل اليدوي تعطى جميعها للعبيد ولغير المواطنين. وهكذا يتأمن الاستقرار.

وتتولى هيئة من الموظفين مراقبة تصرفات المواطنين، كما يتولى «المجلس الليلي» القوي جداً توجيه الشؤون المعنوية والمادية في الحاضرة. ويهتم القاضي الرئيسي برعاية التربية رعاية شديدة. والزواج اجباري، والمآكل مشترك، والتنظيم دقيق للحياة اليومية، والسفر الى الخارج محظور والتشهير فرضٌ على الجميع، والتشريع فيما يتعلق بالعملة، دقيق واحكام دقيقة تنظم الاداب الفردية الخاصة، نظام شديدٌ وقاسٍ مفروض على الارقاء، كل هذه التدابير تهدف الى المحافظة على علو مستوى الآداب، وعلى خنق كل رغبة في الاستقلال، وهنا يسترسل افلاطون في حذره من التنزع. وهكذا تبدو صورة دولةٍ ارستقراطية، محكومة بقوة، ومنظمة تنظيمًا عسكرياً يشبه تماماً سبارطة التي اصبحت عملياً وفلسفياً دولة شمولية كليانية. انها وصية صريحة نوعاً ما .

---

(١) يمكن إلمام قراءة «الجمهورية» بقراءة «السياسة»، حيث يحاول أفلاطون تعريف وظيفة الزعيم الذي يفترض فيه حيازة العلم الملكي: «انه يدرس بذات الوقت دور وقيمة القانون الذي يجب ان يحكم المجموعة في حال غياب الرئيس المثالي. وأفلاطون يكتفي، نظراً لتوزعه بين احتقار القوانين الوضعية وبين الرغبة في احترام الشرعية حتى النفعية، يتمنى وجود رئيس مثالي يستطيع «نسج» العناصر المختلفة للسياسة في كل منسجم».

المقطع الرابع - الديمقراطية المعتدلة لدى ارسطو

ان التأليف السياسي لدى ارسطو (٣٨٤-٣٢٢) يمثل، محاولة لتفادي سقوط الحاضرة الاغريقية. الا ان روح هذا التأليف مختلفة تماماً.

ان الفاصل بين ارسطو وافلاطون هو جيل من الزمن، وأرسطو غريب تماماً عن الصراعات الاخيرةالتي اعتورت الأرستقراطية الأثينية؛ ثم انه هو غير اثيني بل ابنٌ لاغريقي اصبح طبيباً للملك مكدونيا. ولم يأت الى اثينا الا في سنة ٣٦٧ ليشترك تحت ادارة افلاطون في نشاطات الاكاديميا. وعندما ترك اثينا في سنة ٣٤٧، بعد موت افلاطون، فمن اجل الاجتماع، في طروادة، بتلميذ آخر من الاكاديميا، هو هرمياس مؤسس سلالة اتاوني الحاكمة، الذي اطلعه على كل الوقائع الدقيقة في السياسة الداخلية والخارجية للدولة (٣٤٧-٣٤٥). وانتقل الى لسبوس حيث مكث سنتين وبعدها اصبح مربياً للاسكندر من سنة ٣٤٣ الى سنة ٣٤٠. ليعود اخيراً الى اثينا سنة ٣٣٥ حيث اسس الليسيه.

ونضيف انه لم يعط مطلقاً للرياضيات المكان المهم الذي كانت تحتله في الاراء الافلاطونية، الا انه اهتم قبل كل شيء بالبيولوجيا (علم الاحياء) وبالعلوم المبنية على الملاحظة.

ومجاله الفكري هو ابعد ما يكون عن التجريد، فهو وقد تحرر من كل المرارات التي وضعت افلاطون في عزلة مترفعة، قبل بكل الروابط والعلاقات التي يقتضيها الواقع الحياتي: حياة عائلية، ممارسة عمل مأجور. وقد اهتم بالسياسة كاهتمامه بكل شيء لانه فكر جامع، الا انها لا تشكل بالنسبة اليه موضوع اهتمام دائم: فهو يعالج هذا الموضوع، في ساعته، منهجياً مع كل ما يقتضيه ذلك من حرية في الفكر نراها في كتابيه الاتيك (الاخلاقيات) او في الروتوريك (علم البيان). ولا يُشْعَرُ عنده بهذه النقطة الواخزة، الخفية المعبرة عن فكرة كامنة مصرة، في مواجهة علم، لا يشكل بالنسبة اليه، الا علمًا وليس العلم الملكي. ويجب ان لا نندهش كثيراً من عدم إتيانه على ذكر رسالة تلميذه القديم.

الاستمرار في التمسك بمثال الحاضرة الاسمى - الانسان، بالنسبة الى ارسطو، هو حيوان سياسي؛ وهو يتميز عن غيره من الحيوانات بانتمائه الى حاضرة (Polis). وهذه، وهي ثمرة الحاضرة، هي نهاية المطاف في تطور التجمعات الانسانية التي كانت مراحلها: العائلة، القبيلة، القرية، الحاضرة. ومن جهة ثانية، بالنسبة اليه، الحاضرة هي الدستور: الدستور ينشىء الدولة الى درجة انه اذا تغير الدستور، فيمكن التساؤل حول بقاء الدولة ذاتها. هذه النظرة التجريدية التي تحدد بصورة دائمة الفكر السياسي لدى الاغريق الكلاسيكيين هي فكرة افلاطون وايزوقراط من قبل.

ويعتبر موقف ارسطو، في عصره خصوصاً، كشافاً، لانه يدافع عن الحاضرة من موقعين.

فعلى الصعيد الفلسفي اولاً بدافع هو عنها كشكل طبيعي من أشكال الطبيعة الانسانية، ضد المفكرين الكلبيين (Cyniques) من القرن الرابع الذين لا يرون في الحياة السياسية الا عائقاً يقف بوجه «الحياة الطبيعية» ومن جهة ثانية، بالرغم من انه يعرف جيداً انها ليست الا اسلوباً من بين اساليب الحياة الاجتماعية (ونتيجة طول اقامته في مكدونيا، البلد الذي لم يعرف نظام الحاضرات، كان في موقع افضل، من اي شخص آخر غيره ليعي هذه الممكنات المختلفة) كان بصر على لحظ امتياز هذا النظام السياسي بصورة خاصة؛ واكثر من ذلك، لقد حدد ابعاد الحاضرة المثالية التي كان من الواجب ان لا تكون واسعة جداً. ان امانة هذا الفكر العظيم تجاه التراث الاغريقي، في الوقت نفسه الذي كانت فيه بلاد هلّاد المهددة بقوى جديدةٍ، تفتتها الانقسامات، تدل الى اي حدٍ كان حياً الشعورُ بتفضيل شكل المجتمع السياسي الذي كان يبدو في حينه الافضل، وحتى الوحيد الصالح بالنسبة الى الاغريق المتحضرين[1].

المنهج:

ثم يعترف ارسطو بعد ذلك باختلاف الدساتير (بوليتيي). وقد عدَّد مع تلاميذه، المهتمين بتعداد نماذج دقيقة، ١٥٨ دستوراً لمدنٍ او بلدانٍ مختلفة، اذا ما صدقنا التراث. فقد درس «الحق العرفي» لدى البرابرة، و«قوانين» سولون، و«مطالب» الحاضرات الاغريقية. وغيرها من مجموعات البحث السياسي. فقد ارادا اولاً، وهو المرحب بالتنوع، والاقل جموداً مما اشتهر عنه، ان يقوم بدرس موضوعي للدساتير القائمة. وبمقدار ما يبدو، من كتابه الاخير الاخلاقيات في نيكوماك (اتيك آنيكوماك)، حضورُ ذهنه بصدد عمله المستقبلي حول السياسة[2]، فبالامكان اكتشاف مفتاح منهجه من خلاله:

«في المقام الاول، لنحاول درس كل أنواع التصرف، حتى الجزئية، المسجلة من قبل السابقين ثم ندرس الدساتير المجتمعة، ولنلاحظ بعدها ما هي العناصر التي تحافظ وما هي العناصر التي تدمر الحاضرات، ومختلف دساتيرها؛ وما هي الاسباب التي تجعل بعضها حسنَ الحكم، والآخر سيئاً، وبعد اجراء ذلك، نكون اكثر كفاءة لمعرفة الدستور الافضل، وكيف تتوزع سلطاته وما هي ركائزه الاخلاقية والشرعية» (الاخلاقيات في نيكوماك، ×، ٩، ٢٣).

ونضيف انه قام باستقصاء ضخم، مستقياً من اعمال المؤرخين، والخطباء المأجورين، والتقنيين المختلفين، ومن الزراعة كما من التشريع، ومن السياح اخيراً. ان اسلوبه في العمل مختلف تماماً عن اسلوب افلاطون؛ ونميل اليوم الى تسميته بالاسلوب العلمي. ومع ذلك؛ وبمقدار قدرتنا

---

(١) هذا هو، أقلاً، على ما يبدو، الموقفُ الشائع عند ارسطو. إلا أن بعض المقاطع تعكس فهمه الأهمية الجديدة للمجموعات الكبرى، وعدم كفاية الحاضرة.

(٢) ربما كان هذا الفصل الأخير إضافة متأخرة.

على التمييز[1]، يوجد في «السياسة» مرميان مختلفان نوعاً ما: فهو، من جهة، يحاول ان يدرس آليّة الحكومات القائمة، كما يقضي بذلك توثيقه، ولكنه، من جهة ثانية، شدد، كما فعل افلاطون، على وصف حالة مثالية، فضل، ما امكن، وهي موضوع الكتابين السابع والثامن.

دراسة النظم القائمة:

يميز ارسطو كسابقيه، بين ثلاثة انواع من الدساتير، بحسب عدد الحكام ـ الدستور الملكي، الارستقراطي والتيموقراطي (الديموقراطي الحصري)، ولكلٍ منها شكله الفاسد: التسلطي الاوليغارشي (حكم القلة، والديموقراطي[2]. والضابط الذي يفرق بين الفئتين هو انه في الدساتير الصالحة يمارس الحكم لصالح المحكومين.

الا انه من الواضح ان هذه التصنيفات لا ترضي ارسطو[3] كثيراً. وبالفعل قد لا تعني التسمية شيئاً مهمّاً: فقد يحمل الدستور سمةً اوليغارشيةً او ديموقراطيةً، ثم يطبق عملياً في اتجاهات معاكسة؛ والديموقراطية قد تُخفي اوليغارشيةً في خدمة الاغنياء؛ والاوليغارشية المقيدة بدفع مبلغٍ متدنٍ من المال قد تقترب من الديموقراطية؛ والديموقراطية التي تكون فيها الجماهير شريفة قد تكون ارستقراطية، او، اذا كان القانون فيها غير محترم، قد تصبح اقرب الى التسلطية. واذن فاشكال الدساتير متناهية العدد في الواقع، او هي تختلف بحسب ما اذا كانت الجماعات ذات غالبية مدينية او زراعية. وقد شعر ارسطو بتنوع التركيبات؛ ولذا يجب ان لا نعجب من اختلاف التصنيفات التي نجدها عنده. فضلاً عن ذلك، وبالرغم من رغبته في القيام بعمل وصفي، لم يستطع ارسطو التهرب من الاغراء الموروث الرامي الى اصدار الحكم والى اسداء النصح، حتى ان تحليله يتداخل، كما في الكتب الانتقادية الخالصة، مع التوصيات وهو لا يفضل نوعاً صافياً، بل نوعاً مختلطاً. او، في مطلق الاحوال ممزوجاً يسميه بالدستور «الحقيقي» او «الدستور السياسي» والذي يمكن ان يعرف وكانه ديموقراطية قريبة من الاوليغارشية او كأنه اوليغارشية قريبة من الديموقراطية.

ويدور كل فكره السياسي حول هذا الاختيار؛ وبالفعل ان ما يريد ارسطو ابرازه، هو دستور مرتكز على «الطبقة الوسطى»، هذه الطبقة التي حاولت، خلال عدة مرات، ان تفرض وجهات نظرها في اثينا، وبصورة خاصة، في آخر القرن الخامس، والتي تعرِّف عن نفسها بانها الوسيط بين الاغنياء، النازعين الى الانانية والى الطموح، وبين المقدمين الذين هم عبءٌ وخطرٌ على الدولة.

---

(1) إن الكتب الثمانية في «السياسة» هي في الواقع مذكرات دروس، ذات تواريخ مختلفة ربما، وتاليفها غير اكيد تماماً. ولهذا تُبقي عدةَ مسائل بدون اجوبة، كما أن اساليب التصنيف تختلف من طرف إلى آخر من الكتاب. كما يجب ايضاً قراءة «دستور اثينا».

(2) قد يكون هذا التصنيف اشتقاقاً من افلاطون، إذا ما نظرنا إلى تحليلات «السياسة».

(3) فضلاً عن ذلك لقد أورد تصنيفات مختلفة في كل من الاخلاقيات في نيكوماك، وفي البيان (رتوريك) وفي السياسة بالذات (بوليتيك).

ان هذه الطبقة هي التي، بنظر ارسطو، تؤمن الاستقرار للدولة، والتي تبقى مخلصة للقوانين والتي تتجنب التجاوزات وهي لا تعمل لصالحها وحدها، بل من اجل مصلحة جميع المحكومين: وهي اذن افضل الطبقات استعداداًلادارة الشؤون العامة. وارسطو معجب بالدستور الديمقراطي القديم لسولون، وأيضاً بدستور الخمسة الاف الذي حاول المعتدلون اعطاءه لاثينا سنة ٤١١. هذا الوضع السياسي، يتطابق تماماً مع وجهات نظره الاخلاقية، ومع الكيفية التي يضع الفضيلة فيها، في موضع وسط، او في طريق وسط. ولهذا عندما كان الامر يتعلق بتعريف المواطن، اولاً، فقد وصفه بشكل تجريبي فعلاً، وكانه ذاك المؤهل لحمل العبء وللخضوع للسلطة؛ وكان هذا يعني في الواقع انشاء ضابط اخلاقي، بدون شك، الا انه اجتماعي الى حد كبير، يستبعد كل اولئك الذين، وان كانوا احراراً، لم يكن لديهم لا الوقت ولا القدرة على القيام بوظيفة عامة، وكل اولئك الذين لا يقبلون بقلب طيب اللعبة الدستورية.

ويحاول «دستوره السياسي» ان يوفق بين المبدأ الديموقراطي، والمبدأ الأرستقراطي؛ اذ ان ارسطو يعتقد، بعكس افلاطون، بقيمة الغالبية «ان الجماهير، وان كان يمكن ان لا تتألف من رجال فضلاء، كافراد، تستطيع مع ذلك، مجتمعة، ان تمتلك التفوق الجماعي». (السياسة، ١٢٨١ب). الا انه، في المقابل يجب اعطاء الفضيلة مقامها: ويدافع ارسطو هنا عن عقيدة المساواة المتناسبة مع الكفاءة، وهي العقيدة المحببة الى قلب ايزوقراط، ضد المساواة الحسابية. وضمان البناء كله هو المبلغ المشترط (Cens) المعقول الذي يؤمن للطبقة الوسطى الوزن السياسي الذي تحتاجه لكي تقود الطبقات الاخرى في سبيلها المعتدل. ويبدو هنا التناقض مع افلاطون جذرياً. فمقابل الفيلسوف الذي يحلم بالمطلق، يتمنى ارسطو. الذي لا يحتقر حتى الظلم احتقاراً مطلقاً، التسوية: دستور دقيق، ليس لتسميته اية اهمية بالنسبة اليه. ويحل افلاطون الصراع الاجتماعي بفرض عقيدة ترعى بدقة مختلف الطبقات والفئات. ويكتفي ارسطو بالطلب الى الحكومة الصالحة ان تحمي الفقير من الظلم والغني من المصادرة، حاله في هذا كحال ديموستين في رابع فيليبيته، وان تؤمن للطبقة الوسطى سبيل الحكم لصالح الجميع.

وبنفس الروح يدرس ارسطو طويلاً الشروط التي تتغير ضمنها الحكومات، كما يدرس الثورات التي تعتورها؛ واسبابها هي، اما ان تكون، الاسراف في تطبيق مبدأ ما، سواء كان هذا المبدأ يتعلق بالمساواة أم بغيرها، او تكون في التحولات التي تجري داخل الطبقات، فتسبب فيها خللاً في التوازن، او تشطرها، او تكون في اخطاء الحكومات. ولكن التطورات ليست مستبعدة منها. من اجل هذا فهو يدرس ايضاً علاجات هذا الاختلال. ويعود دائماً، الى نفس نوع النصائح: دستور «خليط» لا يراد له ان يكون الافضل بذاته، ولا الافضل حتى من ناحية توسطه واعتداله، ولكنه الافضل ملاءمة للوضع الذي هو وضع الحاضرة، دستور تكون فيه المجموعة الاجتماعية الاقوى، متعلقة بالنظام، على اقل تعديل. ويقدم النصائح الضرورية من اجل الحفاظ على جميع انواع الدساتير، بنفس التجرد. وقد كان هذا القسم من تأليف ارسطو مصدراً غرف

منه فيما بعد كلُّ التِقْنِيِّين المتخصصين في عملية الحكم أمثال مكيافلي.

الدولة المثالية: يجب ان لا ننتظر مطلقاً من ارسطو، وحاله الفكرية هي هذه، ان يصف بشكل دوغماتيكي ومفصل دولة مثالية. وفي الواقع، عندما يقدم بدوره دستور (بوليتيا) في الكتابين السابع والثامن (اللذين ربما كانا قد كتبا قبل الكتب الاخرى، حيث يغلب فيهما طابع كتاب «الشرائع» فانه لا ينهي مشروعه تماماً. ونعرف من خلال الكتاب الثاني، لماذا يحكم على «جمهورية افلاطون» وخصوصاً مشاعية النساء والاموال، والتقسيم الدقيق للطبقات، والتضحيات المطلوب تقديمها من كل فرد، بانها غير عملية وغير انسانية: وهو بدلاً من فرض تنظيم سياسي دقيق[1] يُظهر بوضوح عزمه على عرض الشروط العامة التي تؤمن حسن شُغل الحاضرة. فضلاً عن ذلك، فهو يسعى الى اقامة حاضرة سعيدة. يفضلها على حاضرة افلاطون العادلة (علماً بأن السعادة هنا تقوم على حسن استعمال الفضيلة). وهذه الشروط العامة هي بصورة خاصة: العظمة المتزنة، اراضٍ صغيرة يسهل الدفاع عنها وبحيث يعرف الناس فيها بعضهم بعضاً. والمكان الجغرافي المفترض ان يكون قريباً من البحر لتأمين الاتصالات السهلة، يختلف اختلاف نمط الدولة: الأوليغارشية تحتاج الى قلعة، والديموقراطية يناسبها السهل. وتدل آراؤه حول تنظيم المدن على الاهتمام الكبير بالتنظيم العملي. وهناك اجماع على امتداح ارسطو، لانه استخلص نظريات طبية من اجل ادخالها في الفكر السياسي، وبعض الاراء حول المناخ وحول الاعراق، شاعت وذاعت. وهو، بهذا الشأن. يميز اجناس الشمال التي تتعشق الحرية الا انها غير ذكية، واجناس الشرق الذكية، انما، الدنيئة، واخيراً الجنس الوسط جنس الهلّينيين، الاذكياء والمتعشقين للحرية بآن واحد، والذين يستطيعون ان يكونوا هذا الوسط الاخلاقي الصالح من الناحيتين السياسية والادبية[2].

ولكن لا يوجد في هذا التجمع المحدد مكانياً والمدعم، اي تجديد كبير ومهم:

شعب من العمال يطعم نخبة من المواطنين يشكلون بآن واحد المحاربين، وهم وحدهم قوام الحاضرة. ولا يوجد هنا أي دستور خاص. وبالمقابل، وبما انه من المتفق عليه ان، بين

(١) وكمؤشر على حذره من التشريع، يمكن ذكر التمييز الجذري الذي يقرره بين العدل أي ما ينص عليه القانون، والانصاف الذي به ترفع الظلامات الناشئة عن عمومية القانون أو عن قصوره. (الاخلاقيات في نيكوماك، ٧ ، ١٠)

(٢) ويعود الفضل الى أرسطو بالدرجة الأولى، في القول بوجود ثلاثة أنواع من السلطات. إذ يوجد في الواقع ثلاثة وظائف يجب على كل حكومة أن تؤمنها. وهو يعددها في الكتاب الرابع، الفصل الحادي عشر: ١) الوظيفة التذاكرية التي ينبثق عنها التصويت على القوانين، والمعاهدات ومراقبة القضاة؛ ٢) المناصب أي ممارسة السلطة؛ ٣) واخيراً الوظيفة القضائية التي تتأمن بواسطة سلسلة من المحاكم، تنطلق من المكاتب التي تستلم الحسابات العمومية او التي تحكم بالتعديات والمخالفات ضد الدستور، حتى تصل الى تلك التي تنظر في الجنايات أو في القضايا المدنية. وهذا التمييز، المصري جداً، رائع، إلا انه في نظر أرسطو أسلوب سهل لتحليل الدساتير بدقة ولتمييزها ولتعريفها. وبالفعل تختلف وظائف هذه المجالس، كما تختلف طرق انتقاء هؤلاء الاداريين او هؤلاء القضاة العدليين بحسب النظام المعمول به، والتمييز هنا هو تمييز وظيفي ذو مستقبل كبير، ولكنه لا ينطلق من مبدأ فصل السلطات أبداً.

المواطنين، لا يوجد من يتفوق على الاخرين تفوقاً عظيماً يبرر اسناد السلطة المشاعة اليه ومن جهة ثانية بما ان المهم بالنسبة الى الحاضرة، هو الحصول على الفضائل اللازمة لحالة السلم، فان المشكلة الاساسية، هي في شروط ولادة المواطنين وتربيتهم. ويتوسع ارسطو طويلاً حول المسائل التي تطرحها المسالة او علم تحسين النسل، ومراقبة الولادة، وغذاء الاطفال وتربيتهم. وهو يرى وضعهم بمنجاة من المؤثرات السيئة. ويتضمن تعليمهم بصورة اساسية ما هو ليبرالي ومشرف ويتوزع بين الرياضة والدروس. ويبدو ان ارسطو يركز على ما له علاقة بالتقنية وبالاخلاق اكثر من تركيزه على النصائح السياسية الخالصة[1].

وفي نهاية هذا العرض، لا يمكن تجاوز القول: ١،) ان ارسطو يبقى اسير التعابيرالتقليدية. في زمن فيليب، ظل في كل مساعيه محبذاً للحاضرة المصغرة. وفي حين يبدو بطل الطبقة الوسطى، الناشطة، فانه متعلق، على الاقل عندما يعرف الحاضرة المثالية، بمبدأ التسلية النبيلة، والمواطن الصالح عنده يجب ان يبقى محرراً تماماً من الاهتمامات اليدوية او التجارية[2]. والاعمال التي تستولي على اعجابه هي المناظرات، والعدل والجيش والدين؛ ٢،) انه يبقى غير واثق من اراته السياسية النظرية. فباستثناء الاستبداد المسرف، والملكية غير الملائمة، فهو يقبل بكل نظام حكم. اما مفضلاته فهي على وضوحها، غير جازمة ولا امرية. واذا صح انه، ككل المفكرين الاغريق يهمل الشأن السياسي والشأن الاجتماعي شأناً واحداً، فهو لا يميل الى اضاعة الاول في الثاني كما فعل افلاطون، ولا الى اختراع الف حيلة للتحكم به او لابطاله. ان ارسطو، بالعكس من ذلك، ودون ان يشعر بالفرق الخاص بين كل من الشأنين، يكيف الاشكال السياسية بحسب نوعية الشأن الاجتماعي، ويحاول ان يتجاوز غرور التعابير السياسية الحاسمة، والمنهجية جداً والتجريدية جداً؛ ٣،) واخيراً، وهنا موطن ابداعه، يحمله الاحساس بهذا التنوع السياسي على البحث عن تفسيرات، وعن تحديدات، لا عن تعاريف قواعدية اصولية، وفضله قائم على كونه قد جرد الكون السياسي، وحلل عناصره ومجاريه ومسراته (ميكانيسماته) وابرز معالمه الخاصة. وهو بعمله هذا يعيد، فيما خص مجموع الحياة السياسية، ما سبق لكزونوفون المزعوم فعله بشأن اثينا، اي صياغة العلم السياسي الاغريقي، ويمكن القول، انه اسسه مع اعطاء هذا التعبير معناه العصري: فانطلاقاً من القديس توما الى اوغست كونت تعتبر لائحة مدينيه لا تحد ولا تحصى.

المقطع الخامس ـ العلاقات فيما بين الحاضرات والفكر السياسي الاغريقي.

١ ـ المتحد الهليني La Communautè Hellènique

لم تقض الصيغة التي انحصرت فيها الحياة السياسية الاغريقية، خلال كل الحقبة

(١) فيما خص افكار لارسطو حول الرق، يراجع اعلاه صفحة ١١ ـ ١٢.

(٢) إن التفريق بين الشأن الاقتصادي، أو تملك الأموال الطبيعية والاثراء عن طريق المضاربة واعمال استغلال القدامة Chrema-tistique . يتيح له أن يبقى أميناً لصورة المواطن الصالح.

الكلاسيكية، وهي الدولة الحاضرة، على وجود متحد «مجتمعية» Communauté هللينية، قائمة على هذا الاساس. وتدل القصائد الهومرية على الاحساس بهذا التضامن. ومع ذلك، فالحروب الميدية هي التي وضحت هذا الوعي واعطته محتواه. فتجاه التهديد الفارسي، والخطر البربري ضد اليونانيين. وخطر قيام ملكية في مواجهة الحاضرات الحرة، أعرب اليونانيون، احياناً، عن احساسهم بتأليف مجتمعية دم ولغة، وآداب ودين، ولكن هيرودوت، وهو ينقل الينا هذه المزاعم، يشهد ايضاً بان هذا الوعي الهلليني كان غير اكيد وموزع. ان حدود العالم الهلليني كانت غير مؤمّنة. والجغرافيا التي كانت تعمل ضد هذا المتحد: تشتت المستعمرات، «والتلاصق البحري» المتقلب، والمقتضيات الستراتيجية، لم تكن تعتبر معياراً كافياً. ان اللغة تشكل عنصر تعريف محترم، سلبياً على الاقل: فالبربري هو الذي لا يتكلم الاغريقية. ومهما يكن من امر، فان وجود مشاكل الحدود غير الواضحة، ومن بينها المسألة المقدونية التي تشكل المثل الواضح، كانت تعيق كل احساس بالتضامن. وحتى بين الحواضر الاغريقية، من غير شك، لم يرتد التحالف العسكري مطلقاً الشكل السياسي. فهذه الحواضر كانت تتحد لكي تدافع عن حريتها ضد البرابرة، الا ان هذه الحرية بالذات كانت تشكل الحد الذي تقف عنده كل تنازلاتها تجاه بعضها البعض. ولم ينفك الأثينيون يتباهون بانهم رفضوا سلطة الحاكم البربري على الرغم من وعده لهم بانه يمكنهم، لقاء الخضوع له، من السيطرة على كل اغريقيا (هيرودوت، VIII، ٣). وفيما بعد مجد ديموستين، في هذه البادرة، الاخلاص المزدوج، في اثينا، لروح الاستقلال الذي تحترمه لنفسها ولغيرها. وهكذا كما ينادي بذلك هيرودوت دائماً، كان الوجه الآخر لهذا الحب للحرية، نوع من الذاتية الجامدة التي لا يؤثر فيها شيء (هيرودوت، VIII، ٣، في الاخير).

٢ ـ الاحلاف و «الامبراطوريات»

في الواقع كانت الاحلاف دائماً، ضرورية، ولكن الرأي العام لم يشعر مطلقاً بانها تشكل نموذجاً سياسياً يجب توضيحه وقد اقتصرت الاحلاف على عقود عسكرية كانت تبررها احيانا صداقة تقليدية تأجج ظرفياً. وتنظمت بعض المجموعات الاوسع والادوم تحت ضغط الظروف العسكرية والاقتصادية، وبوجه عام تحت تأثير حاضرة كان لها الاعتبار اكثر من غيرها، مثل سبارطة وأثينا وطيبة. وكانت هذه الاحلاف تنتهي وفقاً لطبيعة العلاقات التي كانت توحد فيما بينها. فالحلف البيلوبونّي، بزعامة سبارطة، ظل تقريباً حلفاً عسكرياً تحت سيطرة سبارطة والحلف البحري الاثيني المؤسس بعد الحروب الميدية، تطور فاتخذ شكلاً اصيلاً. فالحاضرات المتحدة خضعت بصورة تدريجية لنظام تبعي، كان استقلالها الحقوقي، فيه محدوداً بإجراءات عملية مثل الضريبة السنوية التي كانت تتقاضاها اثينا سنوياً لتتصرف بها بحرية، وكالضغوطات التي كانت تمارسها لكي يتم قيام ديموقراطية شبيهة بديموقراطية اثينا، في هذه الحاضرات، او كاقامة مستعمرات للجنود الاثينين في المناطق الستراتيجية، او التذرع بالاسباب القضائية امام محاكم اثينا وحدها، أو إدارة شؤون الحلف في السياسة الخارجية من قبل الاثينيين وحدهم ودون رقابة.

والواقع، ان الحلف تحول بصورة بطيئة الى امبراطورية. وبعد ان نصب السبارطيون انفسهم ابطالاً للاستقلال، استعادوا لصالحهم، بعد انتصارهم، نفس الاجراءات، وكذلك فعل الطيبيون، عندما استفادوا من تقهقر سبارطة. ويبدو ان هذا الامر هو شكل من اشكال التطور الحتمي.

عدم وجود «مبدأ» سياسي للامبريالية. ـ ومع ذلك لم ينشأ عن ولادة هذه الامبراطوريات المتابعة اية حركة تتعلق بالافكار السياسية، ولا أي شكل عقائدي جديد بهذا الاسم. ولن نعدم التبريرات. اذ يوجد في الكتاب الثامن (١٤٤) من هيرودوت عرض حول القرابة العرقية بين اثينا وشعوب الجزر. وهذا العرض قد يشكل موضوع دعاية خاصة من شأنها تبرير اتحاد هذه الحاضرات في حلف، كما ان مثل هذه القرابة قد بررت الاحلاف البيلوبونية. ونستنتج من خلال رواية توسيديد الجهود التي بذلها بريكليس لكي يفرض فكرة اسبقية اثينا القائمة على امتياز حضارتها. الا انه لم ينشأ عن هذه القاعدة، اي مفهوم سياسي عقائدي، ولا اية نظرة وضعية، جاءت تدعم، على الصعيد النظري، هذه المحاولات الامبريالية. وبالعكس من ذلك درسها توسيديد وكأنها حالات واقعية. بل اكثر من ذلك لقد رأى فيها نوعاً من الضرورة التاريخية، ومن التدريب الاتوماتيكي. وفي حوار ميلوس (توسيديد، ٧، ٩١) يحلل المؤرخ، بنوع من الوضوح الفج، العملية الحتمية التي يجر اليها الحكام الذين لا يستطيعون التعايش مع الاصدقاء، بل يريدونهم جميعاً عبيداً فقط والفكرة الوحيدة التي يمكن على الصعيد العاطفي، ان تبرر هذه الامبريالية، وتربطها بقوة بالتراث، هي الفكرة الهيلينية الشاملة، وقلما اوحت الى توسيديد شيئاً.

وبمقابل ذلك كانت الانتقادات غير معدومة. فأرسطو لم ير في هذه المحاولات التوسعية الا خراب اثينة الحبيبة، وخراب اتيك بالفلاحين التقليديين المسالمين. ويأخذ افلاطون على بريكليس وخلفائه انه لم يفكر الا في العظمة المادية لأثينة (غورجياس، ٥١٧) وينصح اغزنوفون في كتابه «الايرادات»، عوداً الى اقتصادالجدود. والكل يوافق عفوياً على الانتقادات التي وجهها العجوز الأوليغارشي مؤلف كتاب «جمهورية الأثينيين» ولا يوجد في هذا الا تدريب اكراهي اجباري ومؤسف ناشىء عن تطور اثينا جديدة متاجرة وبحرية، واذا كان صحيحاً ان اوريبيد فكر في غزو صقلية عندما كتب مؤلفه هيلينا، فيمكننا ان نستنتج معه ان هذه الموجة من الفتوحات والاستلحاق لم تبد في اعين الكثيرين من المفكرين، وفي مطلق الاحوال في نظر العقائدين الا كحرب طروادة جديدة، اي ملاحقة السراب. وعلى هذا لقد حللت هذه الاحداث الضخمة او انتقدت تاريخياً إلا انها لم تكن ابداً موضوع فكر سياسي. لقد كان اطار الحاضرة محسوباً ومعدوداً على انه المثال الذي لا بديل منه الى حد انه لم يكن بالامكان توظيف هذه الاندفاعات الامبريالية الا في حساب التوتر التقليدي بين الحاضرات. وافضل من ذلك لقد وصفت هذه الغزوات بالامراض، وذلك بعد تقدير الكوارث العسكرية التي تسببت بها. حتى وصفت بانها عارضة، وانشغل الوجدان السياسي الاغريقي بالغائها: وحاول النظريون كافلاطون ان يبرهنوا على ان الحاضرة المثالية لا تمارس الحروب الفتوحية، كما حاول المؤرخون امثال كزينوفون ان يبينوا ان هذه

الحروب لا يمكن تصور وجودها الا في الامبراطوريات البربرية، في حين ان السياسيين بذلوا بعد ذلك كلها في وسعهم من اجل حصر المحالفات في غرضها وموضوعها العسكري الخالص. والمثال الابرز هو مرسوم اريسطو طاليس الذي عدد الاشياء التي يجب التعهد بعدم فرضها على الحلفاء. والصفة السلبية في هذه المواقف تدل كم كان تشديد الحاضرات من اجل الاحتفاظ ببنياتها التقليدية. ولم تخرج، الفكرة الهلينية الشاملة على الصعيد العاطفي ولا الفكرة السياسية الاتحادية، او الوحداوية او الاستيلائية قوية او متكاملة من هذه المآسي.

٣ ـ الهجمة المقدونية والمشكلة السياسية

ديموستين: ـ ومع ذلك بقيت المسألة شائكة، فسياسة التوازن التي عرضها ديموستين في «خطابه حول الميغالو بوليتان» ليست، على الرغم من ذكاء الخطيب، الا مُمكناً. وفي الحاضرات التي مزقتها الانقسامات لم تكن سياسة التراجع التي استطاع اوبول الدفاع عنها في اثينا دفاعاً ناجحاً بصورة مؤقتة، إلا تحوطاً وهمياً: «ان اثينا لا تستطيع التهرب من ادارة شؤون اليونان، وحالها كحال اولئك السياسيين الذين لا يستطيعون الانسحاب من الحياة العامة» هذا هو تصريح ديموستين الممزوج بكبرياء خائفة قليلاً. ولكن في النصف الثاني من القرن الرابع ظهرت قوة جديدة: مقدونيا الاقطاعية الملكية في اوج ازدهارها مع صبغة اغريقية خفيفة تكفي لتغذية المطامع حول اليونان، والغريبة نوعاً ما عن المثال الهليني بحيث تتحرر من الافكار التقليدية الاستقلالية الضيقة. وقد ترجم ديموستين حالة الضياع لدى مواطنيه، في مواجهة التجديدات السياسية والاستراتيجية، الحاصلة لدى خصم خبيث وعنيف بآن واحد. ويقول، في السابق، كان المحاربون يكتفون بالحروب في الفصول الجميلة، وباجتياح اراضي الخصم، ثم يرتد كل واحد الى مواقعه، اما فيليب، فلم يردُّ ما استولى عليه، بل دمجه بدون ادنى تردد في ممتلكاته، وهو بهذا قد مهد لقيام وجه امبريالي من نمط جديد. هذه الدهشة، وهذه الحدة تدلان الى اي حد لم تتبدل النظرات التقليدية. في هذا الطوفان العظيم ظهر ديموستين وكأنه بطل الحاضرة الذي لا يكل. لقد تخلى عن سياسته التوازنية لكي يستثير الهمم، الا انه لم يتخلَّ عن الصيغ القديمة: ولم تخطر بباله مرة واحدة فكرة قيام فدرالية هَلِّينة: لقد حاول ان ينظم الاتحاد المقدس فيما بين الانظمة الدستورية (Politecia) في مواجهة الاستبدادية (Tirannis)، كما كان الحال منذ قرن ونصف، قبل الغزو الفارسي. ولكي يستجلب الحاضرات التابعة لاثينا والامبراطورية القديمة المخلخلة، اعترف بخطأ الابتزازات التي قامت بها الامبريالية الاثينية (٢٤ و3e philo) او السبارطية، الا انه اظهر الفرق بين ما سماه بالاختلافات العائلية والتسلط الاغتصابي الذي يريد الاجنبي ممارسته. ومجمل القول أن الاوامر البطولية التي كان يعطيها كانت اوامر خالدة. ولكي يدعو اليونان الى الدفاع عن نفسها، فخم ومجد نظرية القائلين بالاحتفاظ بالتقاليد وبالخصوصيات الذاتية، واذا كان قد دعا اليونانيين الى الاتحاد، فمن اجل الاحتفاظ بحق البقاء متفرقين ومنشقين.

ايزوقراط: كان وضع ايزوقراط اكثر تعقيداً: لا شك ان احدى اهدافه الثابتة كان تحقيق

وحدة اليونان. فقد كان يخشى الامبريالية، وهي مرض حقيقي يهدم المدينة الام كما يهدم الحاضرات التابعة. الا انه كان يميز بعناية بين ἀ p X ἡ التسلط وهو شكل من السلطة امبريالي وسيء، و«السيطرة» او التفوق hégémonie وهو نوع من الافضلية التي تحترم الاستقلال الذاتي. وتهدف هذه الافضلية الى قيام صليبية ضد الفرس. ولادارة هذه المهمة. نالت عدة مشاريع رضاه. لقد فكر اولاً في اثينا، ام الحضارة وام الثقافة، ثم فكر برجل قوي، جازون ديفير Jason de Phéreso واخيراً بفيليب المكدوني. لقد كان الناطق باسم اولئك الذين كانوا يتمنون قيام بطل يجمع الطاقات اليونانية، للدفاع عن الهلّينية. وتدلنا استمرارية مشروعه على وجود مسألة هلّينية، ولكن هذه القضية بالذات تدل على ضعفها، عبر الخيار الذي اضطرت اليه: فيليب هو مكدوني طلب اليه ان يكون بآن واحد «محسناً» (او حكمًا) الى اليونانيين، وملكاً للمقدونيين، وسيداً بالنسبة الى البرابرة. وهذه معاني وفوارق كثيرة. ولا شيء يدل بصورة افضل من ضياع الفكر السياسي الهلّيني الذي اضطر، بسبب البنيات التي تتحكم به وتسجنه، الى ان يطلب من عاهل اجنبي، وبآن واحد، ان يوجد وان يحترم التراث. وبعد شيرونه (Cheronèe) (٣٣٨) تمّ كل شيء: لقد استعمل فيليب القوة، ولكن ضد اليونان.

وهكذا لقدت اليونان حريتها، قبل ان تفكر في وحدتها. ولهذا بقدر ما كان الارث الذي تركته برسم الفكر السياسي غنياً، في مجال الحياة المدنية، بقدر ما كان هزيلاً في مجال علاقات الدول فيما بينها، وحتى فيما يتعلق بدولة متسعة ومعقدة التركيب، لا شك ان القرن الثالث سوف يرى في اليونان بالذات، ازدهار بعض الافكار فيما يتعلق بالاتحادات Confédérations والاحلاف Ligues، ولكن بعد فوات الاوان: ان هلّاد كانت على عتبة تغيير الحكام، والاساسي سوف يأتي تصوره خاصة من هذا الشرق المهلّن، أرض الاختبارات الجديدة.

المقطع السادس، المرحلة الهلّينية

١ ـ المميزات العامة.

زوال الحاضرة: مات الاسكندر سنة ٣٢٣. ق. م. الا ان خمس عشرة سنة من حياته كانت كافية لتحول المظهر السياسي للحوض الشرقي من البحر المتوسط، وقد ظلت هذه التحولات قائمة حتى بعد تقسيم الامبراطورية المقدونية. وفي هذه الاراضي الموحدة الآن، اخذت الحاضرة الاغريقية في الزوال كشكل سياسي. في الشرق كانت الملكيات هي السائدة. وفي اليونان القارة ظلت الحاضرة، قبل ان تزول نهائياً في القرن الثاني ذات وجود مبهم ضمن استقلالية وهمية في الغالب، لقد ظلت بلا شك كاجهزة ادارية بلدية، بل ربما استطاعت ان تنتشر في الشرق المهلن، الا انها لم تعد ذلك الجهاز الحي، المستقل الذي يحرك، ضمن استقلالية خصبة، القوى المادية والروحية عند المواطنين.

الفكر المتهلّن: هناك عدة ظواهر سوف تطبع فيما بعد، وحتى في ظل امبراطورية روما،

تاريخ الافكار السياسية؛ فخطباء الحاضرات ذات التراث الهليني، مدفوعين بالاخلاص للجدود العظام، (ويعتبر ديون كريزوستوم Dion Chrysostome خير مثال عنهم) استمروا في استعمال نفس الكلمات، ونفس المعاني، للتعبير عن نفس المشاعر كالخطباء الاتيكيين ولكن اللغة المستعملة كانت لغة ميتة، مليئة بالابهمة وبالتورية، غير ملائمة للوضع الحاضر، وغامضة بحيث يصعب من خلالها الوصول إلى المعنى المقصود. هذه المظهرية يجب ان لا تخدع او تغش. فالثقافة الاغريقية، كانت تنتشر فوق رقعة واسعة من الارض. انها بالطبع ثقافة اليونانيين النازحين، وهي ايضاً ثقافة الطبقات المسيطرة، التي، بعد ان تهلنت بسرعة، اخذت تفكر باللسان الذي كان لسان ديموستين، حتى ان هذه الثقافة التي كانت الجامع المشترك هي الآن ثقافة منقولة الى ارض غريبة، مفصولة عن جذورها، مفرغة من جزء من مضمونها، ثقافة عبرها يتم الاختيار، اما لاعادة التأويل (وهذا هو القسم الاكثر حياة) او للتصنيف او التقليد.

في هذا العمل الضخم التكيفي، انتقلت الاعمال العلمية من هذا التراث بدون عوائق، الا ان الاقسام السياسية كانت متهافتة. وكانت الافكار القديمة، الادبية والفلسفية كلها ترتكز على ركيزة واحدة ثابتة لا تتغير وملزمة. وكانت هذه المفاهيم في قسمها الاكبر غريبة عن العالم الهلّيني. الاسكندرية مثلاً كانت حاضرة اغريقية لولا المضمون السياسي الذي تحتويه. فالاسكندرانيون كانوا رعايا لا مواطنين افراداً قبل ان يكونوا اعضاء في عائلة سياسية.

خضوع سياسي، وفردوية ادبية اخلاقية، هما اللذان سيطران بصورة مفاجئة. ولهذا فقدت تأملات آخيل Eschyle المراتوني وأفلاطون المشغول بخلاص الحاضرة معناها، او انها اكتسبت قوة اخرى بالنسبة الى قراء غير عالمين بما بعث هذه الاثار: اي الروح الوطنية المدنية. وهكذا نشأ أدب آخر جديد اغريقي، تحت نفس المظاهر، يكمل الادب الكلاسيكي.

الرواقية: ونسبة الى الرواق الذي كان يجتمع فيه اتباع زينون،، وهي فلسفة تقول بان كل شيء في الطبيعة انما يقع بالعقل الكلي ويقبل مفاعيل القدر طوعاً وبصلابة Stoïcisme. هذا العالم الجديد، المؤلف، بحسب العصور والمناطق، من محميات او من ممالك متراكمة، له فلسفته الخاصة: والرواقية بصورة خاصة والابيقورية Epicurisme (الانغماس في اللذات) عرضاً، نمتا على انقاض الحاضرة اليونانية. ومن وجهة النظر التي تهمنا هنا، فان الرواقية هي التي كانت الاكثر خصباً. فقد اصبحت المزوِّد الكبير للمعاني السياسية. وحتى القرن الثاني بعد الميلاد شكلت الفلسفة المرجع الاول. فقد استطاعت بشكل عجيب ان تغذي الايديولوجيات السياسية في بلاطات الملوك المتهلّينين، وفي حلقات المثقفين من الجمهورية الرومانية، واخيراً فيما بين اعيان الامبراطورية الرومانية. من هذه العقيدة المتعددة الاشكال polymorphe، لن نعالج هنا الا التطورات الاولى: اي ما سمي بالرواقية القديمة.

ونحن نعرف عنها القليل، وبصورة غير مباشرة. الا ان القليل الذي وصل الينا منها يكفي

لتثبيت شهادة بلوتارك الذي اشار الى العلاقة الوثيقة فيا بين الوضع الذي نشأ من جراء فتوحات الاسكندر ونشأة الرواقية. والاسماء الكبرى الثلاثة هي: زينون دي سيتيوم Zenon de Citium، زعيم المدرسة الرواقية (٣٢٢-٢٤٦) كليانت Cleanthe (٢٤٦-٢٣٢) وكريزيب Chrysippe(٢٣٢ - ٢٠٤). وعلاقة هذه الحركة بالسياسة ظاهرة وبارزة اذا فكرنا بكل المستشارين الرواقيين، الذين احاطوا بملوك ذلك الحين: أنتيغون غوناتاس Antigone Gonatas تابع دروس زينون ودروس كليانت؛ واراتوس دي سول Aratos de Sole، اقام في بلاط انتيغون؛ وارسل كليانت تلميذه سفاروس Sphaerus الى بطليموس افرجيت Ptolemée Evergète. ولا يُظن مع ذلك ان الرواقية تشتمل على عقيدة سياسية راسخة، الا انه من المؤكد، بان المعاني المتداولة فيها تتوافق مع الاوضاع السياسية، وتعبر عنها بشكل مرن. اما الابيقورية فلم تطبع اطلاقاً النشاط في عصرها وكذلك الاكاديمية Academie او الارسطية التي انكفأت، نحو المفهوم الاقتصادي للسياسة.

٢ ـ انفجار الحاضرة القديمة وتمازج السكان.

البرابرة والهلّينيون: طرحت نشأة الامبراطوريات او الممالك على الاقل، على الافكار السياسية وبشكل حاد، مسألة كانت حتى يومئذٍ مسألة نظرية: ما هي العلاقات داخل مجموعة بشرية، فيا بين سكان من اصول مختلفة، وبالدرجة الاولى بين اليونانيين والبرابرة. ومنذ زمن بعيد، والعالم الهليني يتستر وراء هذا التقسيم البسيط المُرْضي. كانت هناك فئتان تتقاسمان العالم تماماً: كل ما هو غير اغريقي فهو بربري. والحقيقة ان المعايير قد تغيرت، لغوياً وسياسياً وادبياً ان لم تكن قد تغيرت عرقياً، ولكن مبدأ القسمة لم يوضع على بساط البحث بشكل جدي.

لقد حددت وجمدت الحروب الميدية هذه الاوضاع: فبعد ذلك، حتى الطرواديين الذين كان الفن والادب اليوناني يمثلهم وكأنهم من الحضارة الهلينية ـ تحولوا الى برابرة، حتى ان هيرودوت جعل حرب طروادة وكأنها اول صراع قام، قبل الحروب الميدية، بين الهلينيين والبرابرة. لا شك ان هيرودوت يعرف ان هذا التعبير الاخير يشمل اشتاتاً تثير الشكوك؛ وقد عدد على هواه مزيج العادات واللغات ولكن الشعور ظلّ هو المسيطر عنده بأن البرابرة يشتركون فيا بينهم بانهم تنقصهم الصفات اليونانية المتعلقة بالاتزان وبالحكمة. واحسَّ افلاطون ايضاً بان تقسيم البشرية الى برابرة وهلّينيين ليس بالأمر الذي لا يقبل الجدل[1]، كما صح التقسيم بين رجال ونساء، (Polili-que, 262 d). ولن يعدو هذا ان يكون اكثر من تحليل منطقي لايثبت امام الاحساس المشترك الذي ظلّ هو امينا له والذي ظلّ مسيطراً حتى ايام ارسطو: ان البرابرة هم غير الاغريقيين انهم فئة مختلفة ومتدنية من الكائنات البشرية.

معيار الثقافة: ومع ايزوقراط ظهرت بوادر مبدأ تقسيم جديد «ان حاضرتنا قد عملت بحيث ان كلمة هليني لم تعد تعني جنساً من البشر بل شكلاً من التفكير، وان الهلينيين هم اولئك

(١) باسم للتون الخلق الذي يحكم البشرية وحده، شكك أنتيفون في قيمة هذا التمييز، إلا أن آراءه تبقى مبهمة ومجربدية.

الذين يساهمون في ثقافتنا اكثر مما هم اولئك الذين هم من جنسنا. (Panégyrique, 250). ويجب ان لا نبالغ في تأويل هذا النص. فايزوقراط الذي لم يفكر اطلاقاً بأن يُحلَّ محل التقسيم القديم تقسيًا جديداً قائمًا فقط على الثقافة، لا يجعل من البربري المثقف هلّينياً، ومن الهليني الجاهل بربرياً، ان تصرفه يبدو، عكس ذلك، تحديداً انه يريد حصر اسم هلّيني باولئك الذين تبنوا الثقافة الاتيكية.
الا ان هذه الحالة الفكرية تحتوي في اساسها تغييراً جذرياً في تعريف الهلينية، واذن، في اطارٍ سياسي آخر، تحولاً في الانقسام الشائع والمقبول، واذا كان صحيحاً ان يصبح الانسان هلينياً عن طريق الثقافة، فهل يمكن استبعاد البربري المتحضر من طائفة مُعَرَّفة على هذا النحو؟ ومن التصور الاتيكي الانيق، او من التصور المالتوسي عند ايزوقراط، فتحت السبيل الى تعريف آخر سوف يسيطر على المرحلة الهلينية: الهليني هو الرجل ذو الحضارة الاغريقية.

الدمج او الانصهار: والحقيقة انه، خلال الاجتياح الهائل الذي قام به الاسكندر، لم يكن الاغارقة مستعدين استعداداً حسناً لمثل هذا الوضع. قد يكون من الممكن ان الاسكندر كان مشاركاً في الاراء السائدة وانه كان على رأي معلمه ارسطو، الم يكن يقول، بحسب ما اورده مؤرخ حياته بلوتارك PLutarque، ان الاغارقة، وسط المقدونيين، يبدون له كانصاف الألهة وسط الحيوانات؟ ومع ذلك بظل عمله السياسي، مهما كان قصيراً، وكأنه قد ارتكز على التمثل والتمازج كما يدل على ذلك زواجه من روكسان، وتشجيعه على التزاوج بين اليونانيين وغيرهم من سكان البلدان المجتاحة، على التخالط الحاصل داخل جيشه.

وسياسته هذه لم يتخل عنها خلفاؤه. لا شك ان اليونانيين كانوا ينقلون معهم عاداتهم ومؤسساتهم. ولا شك في أن بورجوازية الموظفين اوالضباط المكدونيين ظلت مجمعة حول بعض المراكز. ولكن التخالط قد تم على مهل بانضمام الطبقات الميسورة على الاقل الى ثقافة ذات اغلبية يونانية اصبحت اكثر انفتاحاً واكثر تقبلاً. لقد تم كل شيء كما لو كان مثال ايزوقراط قد تحقق على مستوى موسع جداً: ان الثقافة الاغريقية هي لحمة هذه الامبراطورية الواسعة. والقصائد الهجائية التي اطلقها الشاعر السوري ملاغر Méléagre (حوالى ١٠٠ ق. ب) يمكن ان تدل على وجود حضارتين متراكمتين: الحضارة المحلية والثقافة الاغريقية الموحدة.

دور الرواقية Stoicisme في الاندماج: الحاضرة العالمية Cosmopolis:

وهكذا نشأت عائلية ثقافية تمت وحتى تجاوزت التوحيد السياسي. لقد كان للرواقية دور اساسي في تسهيل هذا الانتقال. ويلاحظ سانكلير Sinclair بحق ما يلي: «ان الفلسفة لم تبحث كما بحثت يومئذٍ. لقد بدت وكأنها تحل محل شيء مفقود». والشيء المفقود هو الاستقرار النسبي الخلقي الذي كانت تؤمنه الدولة، الحضارة. كمجتمع ضيق. لاعضائها، لقد سعت الفلسفة يومئذٍ نحو قيم جديدة، وبدا الانسان يومئذٍ كفرد، وليس كعضو في جماعة معينة، او بصورة أدق بدا وكأنه فرد بمقدار ما هو عضو في مجموعة عريضة ذات ابعاد كونية. ان حاضرة الحكيم هي العالم(Cosmos)ومن هنا كلمة حاضرة عالمية (Cosmopolis) (او مدنية العالم) . كل البشر، العاقلين

الحكماء، متساوون ومتشابهون فيما بينهم في عالم يجعله العقل متسقاً، ولا تحده حدود وطنية او سياسية.

وفي هذا المجال، كما في غيره، لعبت الرواقية في بادىء الامر دوراً سلبياً في تكوين المثال السياسي، اية مجموعة خاصة لم تكن مقبولة، واي واجب سياسي لم يكن خصوصياً ولا اساسياً الخضوع لقوانين الكون، مع كل ما يتضمنه ذلك من ابهام هو الواجب الضروري[1]. ان السياسة الممزوجة بالميتافيزيك لم تعد بعد الآن مربوطة بأرض، او نظام، او تقليد، او بمجموعة كبيرة. في بادىء الامر ضمنت الرواقية بصورة خاصة، هذا الفراغ المدني الكبير الذي بدأ ينشأ في داخل العالم الجديد. ولا نعجب ان لاحظنا بان كبار الرواقيين هم من حاضرات هامشية، مستعدة للانصهار، وبدون ممانعة، داخل البوتقة الكبرى.

وقد ادرك القدامى بسرعة التلاقي المدهش فيما بين الرواقية والسياسية الهلينية، وبهذا المعنى كتب بلوتارك في (خط الاسكندر وبعده، De la fortune d'Alexandre VI) ما يلي: «كتب زينون «جمهورية» مقبولة ومعجبة، مبدأها ان الناس يجب ان لا يتفرقوا مدناً وشعوباً، لكل منها قوانينه الخاصة، لان كل الناس هم مواطنون اخوة، ولهم حياة واحدة، ونظام واحد للاشياء، كما لو كانوا قطيعاً موحداً في ظل القانون المشترك». وما كتبه زينون في حلمه، حققه الاسكندر فعلاً... فقد جمع كما في بوتقة كل شعوب العالم اجمع.

فقد امر الجميع بان يعتبروا الارض كلها وطنهم، وجيشه كأنه اكروبولهم «قلعتهم الحصينة»، ورجال الخير كأهلهم «والأشرار كالاغراب» هذه الجملة الاخيرة تدل بوضوح على اللمسة التي ادخلتها يومئذٍ الرواقية على الانشقاق المشهور. فقد اتاحت احلال تقسيم أكثر عرياً، واكثر انفتاحاً ايضاً، على العبارة «الهلليني هو الشخص الذي ارتضى الثقافة اليونانية»: هناك فئتان من الاشخاص: رجال الخير الذين هم جميعاً مواطنون، والاشرار الذين هم خارج المدينة العالمية، ولا يجب ان نندهش ابداً من انتشار الرواقية بهذا الشكل الصاعق في هذا العالم الجديد. فإلى جانب الرابط اللغوي الذي قومته اللغة اليونانية، قدمت الرواقية اللحمة الايديولوجية الاكثر دواماً.

وفي مواجهة الرواقية، بدت الكلبية Cynisme، الاقدم. وكأنها نزعة فوضوية معارضة، وليس من المستغرب ان يذهب اتباعها الى حد المعارضة المسرفة وبالتالي الى حد تغيير مواقف الرواقية. ولم تعد المسألة بالنسبة اليهم مسألة استقبال كل الرجال الذين صقلتهم الثقافة أو الحكمة بل تمجيد الثقافة، اية ثقافة حتى الجهالة البربرية، على حساب الحضارة اللاغريقية. واخذ

---

(١) لقد وسع غريزيب Chrysippe نظرية الحاضرة العالمية Cosmopolis (Fragm II 528) وفي هذا المقطع أشار إلى «القانون الطبيعي». وهو تعبير مهم لمخلفه شيشرون Ciceron . إنما يجب ان لا يغيب عن الأذهان أن الطبيعة هنا هي تعبير رواقي، ولا يعني الحالة الطبيعية بل العالم المزود بالعقل الرباني بحسب تعبير سانكلير البديع.

ديوجين (٤١٣ ـ ٣٢٣) وشيعته يمتدحون النموذج الذي قدمه البرابرة بل الحيوانات حتى، الاولاد الاحرار للطبيعة الحرة! والحقيقةان هذه النزعة ظلت مصطنعة، وبلاغية بصورة خاصة، واهميتها كرمز هي اكثر من اهميتها كمعتقد[1].

٣ ـ الملكية المهلّنة.

السلطة الملكية ـ خارج نطاق مدن اغريقيا، التي لم يكن استقلالها الا نظرياً في اغلب الاحيان، تفتت امبراطورية الاسكندر الى عدة ممالك، ومن الصعب، لعدم وجود نصوص شاملة ومفصلة، تعريف الايديولوجية الملكية بدقة. بل ان نشأة هذه الايديولوجية غير معروفة منا تماماً. والنقاش يطول حول هذه الفكرة الملكية: أهي اغريقية اكثر ام انها شرقية، وهل نشأت في بلاط بلّا Pella ام في بلاط طيبة Thebes او سوز Suse لقد كان الاسكندر وورثته الذين قلدوه هم اغارقة من مقدونيا، ولكنهم استخدموا في الغالب، ولصالحهم، افانين السلطة والسيطرة المحليتين، ومهما يكن من امر، وفي نظر كل الرعايا على الاطلاق كانت السلطة مطلقة. والحدث الملحوظ: ان اللغة المحلية قد سجلت انتقال السلطة من حكم القانون، الذي كان السيد المعترف به في الحاضرة الملّينية، الى الملك المهلّن Hellenistique: فالملك كان «يبتلع» الى حد ما سلفه ليصبح «قانوناً مجسداً» «loi incarnée» وكانت مشيئته هي القاعدة، وكل الجهاز التراتبي من الضباط والموظفين كان خاضعاً تماماً لسلطته وينفذ اوامره. ويتعجب المؤرخ من سهولة تحول هذه الشعوب ذات الثقافة الاغريقية عن كل اشكال الرقابة.

من الثابت، في هذا الانتقال الايديولوجي، ان الملك قد استفاد من مشاعر المحبة العظيمة التي كانت تربط المواطن بحاضرته. ان رعية بطليموس Ptolémée كانوا يؤمنون بعدة حقائق منها:

الحظ السعيد La fortune ـ اذا كان الملك يحكم فذاك لانه انسان فذ وغير عادي، وهو كذلك لان الآلهة قد ميزته، وانه اولاً واخيراً إله. انه قبل كل شيء انسان سعيد، قد حالفه الحظ السعيد؛ فهل يجب ان نرى في ذلك فقط، الوصف النظري، لما كان عليه الملوك الاولون: قادة عسكريون منتصرون؟ وللحظ، سبب انتصارهم، يعزى ايضاً توقع نجاح الحكم، والتوفيق في التصرفات. ولم يكن للفكر الاغريقي ان يتناوله التغيير كثيراً حول هذا الموضوع. وهنا نجد الاحاسيس العارمة الصاخبة، موجهة ومقواة، وهي التي حملت الشعب الاثيني على تأييد رجل مثل السيبياد Alcibiade. وفي القرن الرابع، لم يزدد الايمان بالحظ السعيد الا اتساعاً: لقد كان من الطبيعي في عصور الشك والاضطراب هذه، اللجوء إلى الحظ لتمييز العاهل، وكان من الطبيعي أن يصبح الحظ ضماناً مطلوباً. ونحو تلك الحقبة، كان الإيمان الأبيقوري بالمصادفة Hasard، والإيمان الرواقي، بالعناية الإلّهية Providence، ينسجم، بدون شك، على الصعيد الفلسفي، مع

---

(١) تختلف الكلبية Cynisme ، رغم التشابه الخارجي، عن الرواقية Stoïcisme وتكفي مقارنة مفهوم الحاضرة العالمية Cosmopolis عند كراتس Cratès وهو الكلبي الطيبي، وعند غرسيب Chrysippe حتى تبرز الفوارق (CJ. Sinclair, op. cit P 258 - 599)

نزعات مماثلة. وتجب الإشارة إلى هذا الترسخ العظيم للحظ في العالم السياسي، حيث ظلّت له، طيلة قرون، وبأشكال متعددة، قيمة كبرى.

العبادة الملكية Le Culteroyal: لما كان الملك حليف الحظ، فمن الطبيعي ان يشارك الألهة في الوهيتها. لقد كانت العادات الشرقية تزيد هذا المفهوم، ولم يكن امام الليجيين les Lagides إلا ان يوظفوا لحسابهم. عبادة الفرعون محلياً، والافكار الاغريقية، وهي افكار ملكية ذات تكوين حديث وتراث ديني، لم تكن لتقف حاجزاً دونه. كانت عبادة الابطال المترسخة وخصوصاً عبادة الابطال المؤسسين، وعبادة الاموات قد مهدت، بانحرافات ذكية، الفرصة امام التسويات المفيدة. وليست المناسبةهنا مناسبة وضع التقديرات. ويبقى ان كل الادب في ذلك الحين مشحون بالمدائح المسرفة للملك. وقد ذكر كاليماك Callimaque، في نشيده الى زوس Zéus تشبيهاً اطرائياً للملك، كما وضع مشروع نظرية حول الحق الإلّهي للملوك. ويدا تيوقراط Theocrate اكثر وضوحاً في مدحه لبطليموس الثاني فيلادلف Ptolemée II Philadelphe، كما فعل هرموكلس Hermoclès في قصيدته اثفاليك Poème ithgphallique التي يمتدح فيها ديمتري بوليوكريت Démétrius Poliocrète واذا وضعنا جانباً التزويق الكلامي، واللغة الاحتفالية، والتزلف للبلاط، يبقى الشعور المبهم بان الملك هو من معدن خاص بمنأى عن كل انتقاد جدي. ولماذا العجب؟ ان وجود كائن غير عادي يجمع في شخصه المهابة وسلطات المجموعات الزائلة امر لازم.

المزايا الملكية: ومن جهة ثانية بدأت تعزى الى شخص الملك بالذات المزايا التي كانت تعزى حتى ذلك الحين الى الدستور. فالقانون والدستور كان حامي الحاضرة؛ والملك، بالضرورة هو المسحن، اي ان سلطته ترتكز على الاخلاص المتبادل. ولكن اذا لم يُطلب الى الافراد المحرومين من الوجود المدني الا الاخلاص، يطلب الى العاهل الذي تتجمع فيه كل الحياة السياسية، ان يتصف بكل الصفات التي كانت متوفرة في كل المواطنين كمجموعة، ومجموع هذه الصفات، التيمن المضجرتعدادها، والتي تختلف نوعاً ما باختلاف المدارس والازمنة (العدالة، الطيبة، الذكاء، الخ)، كلها تشكل ارادة الملك، او نوعاً من الدستور او البراءة المفروضة اخلاقياً على المواطن المارس المتبقي. وهي نوع من الدستور الذاتي الداخلي، انه الضمان الأسْمى العارض؛ وقد تبنته الامبراطورية الرومانية في خطوطه الكبرى.

الملكية والرواقية: هنا نصل الى علاقة وثيقة. وقد استمد مؤلفونا، كما فعل ديون كريزوستوم فيما بعد وهو يتكلم عن الفلاڤيين Flaviens، من الرواقية، ما يفيد الملكية، فحاولوا ان يوفقوا بين صورة الملك الإلّه المهيوبة وصورة الحكيم الملطفة. وكان للرواقية علاقة ظاهرة بالمثالية الملكية في ذلك الزمان.

١) في درجة اولى كان لها علاقة سلبية: لقد كان الهدف الاول للرواقية. استيعاب الحرية. فالحكيم حر مهما كانت ظروفه، (عَبْدٌ او مغلوب)، لان حريته الداخلية، اي سلطته على ذاته، تبقى سليمة مصونة. هذا التعظيم للحرية الذاتية الداخلية تؤدي الى اللامبالاة تجاه الحريات

الاجتماعية والسياسية. ويكفي الحكيم ان يحتمي وراء استقلاليته. ان الرواقية، في هذا المعنى وقد تركت الساحة حرة، بحيث مهدت للملكية كي تخلفها. وحقيقة القول، ان الابيقورية opicurisme او مذهب الانغماس في اللذات، والكلبية Cynisme الاستخفافية، هما كالرواقية، اساليب انكفائية يتحصن داخلها الحكيم تجاه تفكك الحاضرات. ولكن الفلسفتين الاوليين تهدمان السياسة. فالابيقوري يرى ان الفضائل، والاتفاقات الاجتماعية والحكومة ما هي الا وسائل لحماية الناس من بعضهم البعض، والسياسة ضرورية، كشرٌ لا بدَّ منه، والمهم هو ان يعيش الانسان «عيشة مغمورة»[1]. اما الكلبي، فيذهب أبعد من ذلك، ايضاً: ان هذه المؤسسات كلها محتقرة، وعندما يعتزل الحياة الاجتماعية، فعلى الدنيا العفاء. انها استقلالية اعتدائية وهدامة.

٢) وبالعكس من ذلك الحكيم الرواقي، وهذه هي ميزته الثانية، انه يركز على النظام. وهو بعد ان يؤكد على استقلاليته الذاتية، يعود الى السياسة. وتجدر الملاحظة: لا شيء واضح على الصعيد العقائدي، يحمل الرواقية على دعم وضمان الملكية بصورة خاصة، ولكن الرواقيين غالباً ما دعموا الملكيات المختلفة الهللينية بدافع انتهازي. وقد فعلوا ذلك، بصورة إفرادية، وقرروا تقديم المشورة للمستبدين المتنورين. وقل ما وجد بلاط لم يكن مستشاره الرواقي، كمربٍ او كموجه سياسي خفي. ولكن في غياب الرابط الالزامي والنظري، لا يمكن انكار وجود تجاذب عميق بين هذا النظام وهذا المذهب ان الميتافيزيا الرواقية تمثل العالم وكأنه خاضع لنظام، وهذا الاخير يقسم بذاته الى فروع ثانوية عند مستويات مختلفة. وادبيات الحكيم هي ان يعي هذا النظام وان يخضع له عن معرفة. وتعلم الرواقية اذاً قبل كل شيء احترام الانظمة القائمة؛ وهي بالطبع تحرض على احترام هذا النظام الخاص الذي يتمثل بممارسة السلطة الملكية. وبالتالي، ان خير شكل للتصرف، بالنسبة الى الرواقي، هو التصرف والعمل وفقاً للنظام الكوني، وكان من الطبيعي، ان يقترب النظامان، في نظر المشير، من النظام الذي، بحكم انه انعكاس الارادة الآلهية على مستوى المجتمع، يستطيع ان يكيف النظام السياسي الفعلي وفقاً للنظام الكوني الشامل. ان خير مهمة امام الحكم لبعث النظام هي تحويل الملك القائم إلى حكيم.

وهكذا بدأت الرواقية، المترفعة والمرنة، المفتوحة على كل تسوية، وعلى جميع المناسبات تحت مظاهرها المتشددة، دون ان تعرض للشبهات سمعتها السياسية المثمرة ولكن المعقدة[2]. والرواقية المتكيفة، هنا، مع الملكيات القائمة، نجدها، بعكس ذلك، مع بانيتوس Panéius وبوزيدنوس Posidonius، على استعداد لاعطاء الجمهورية الرومانية، الايديولوجية التي تنقصها وتنتظرها. ويجتمع التراثان الملكي والجمهوري، بالتدريج في الايديولوجية الامبريالية.

---

(١) ينسب إلى ابيقور الفكرة الأولى عن العقد الذي كان في أساس الحاضرة. وربما كان من الأفضل القول بحذر بأن الحاضرة تقوم على اتفاق (وليس على العدل) بين المواطنين الذين يتفاهمون على رفع الأذى المتبادل.

(٢) ان نظرية الحقوق الطبيعية، التي تسير جنباً إلى جنب مع هذا التعريف الجديد للفرد، لم تأخذ شكلها الحقيقي إلا فيما بعد. راجع المراجع في الصفحة ٥٩.

الفصل الثاني

روما وبدايات المسيحية

بما ان قصة نشأة روما، هي في القسم الاكبر منها، قد كتبت بتاريخ متأخر، فمن العبث محاولة البحث فيها عن الافكار السياسية التي سادت في العصور الاولى من الحياة القومية. ويتعرض الباحث لعدم العثور الا على الانعكاس المرتد للمفاهيم السياسية المتأخرة، الذاهبة في الماضي، ووفقاً لاسلوب يضفي عليها النبل المتحيز. ودون ان يكون هذا الاسلوب تزويراً متعمداً للتاريخ، فانه يشوه تسلسله بصورة دائمة، ولنكتف في بداية هذا التاريخ، برسم الخطوط الكبرى للنظام السياسي الاساسي، الذي فرضه الاتروسكيون les Etrusques على القرى الرومانية، حوالى القرن السابع. ونتعرف فيه على المزايا المميزة للدولة الحاضرة، من النمط الاتروسكي، او الاغريقي، وبصورة خاصة، السيطرة السياسية التي مارسها التجمع المديني، المتناغم مع ريف لم يترك له اي دور معين. ومارست الملكية السلطة التنفيذية، يساعدها مجلس للشيوخ Sénat مؤلف من رؤساء الجماعات gentes، ومجلس شعب، هو مصدر السلطة التشريعية، مقسم الى كتل او خورونات (Curies) والى جانب الجماعات واتباعها التي تشكل الجسم المدني، نشأت الدهماء او العامة، المؤلفة من الشعوب المحتلة المغلوبة على امرها، ومن الاغراب المقيمين، او من الموالي المعتقين من قبل طبقة الاباء Patriarciat. هذه الدهماء تقطن خارج الحاضرة، وتقع خارج القانون ولا تمتلك الحقوق المدنية او السياسية، ولا تفرض عليها اية واجبات بالمقابل، والحدث الرئيسي في تاريخ روما القديم هو دمج هذه الدهماء بالحاضرة، وهي اولى تدابير الدمج والاستيعاب التي امتدت عبر تطور روما في مسارها لكي تصبح مدينة عالمية كونية شاملة. وابتداء من القرن الخامس وضع الغاء الملكية وتقدم هذه الشعوب المرفوعة الى مرتبة الوجود السياسي، المتصارعين الكبيرين: وهما الدهماء وطبقة الاباء، وجهاً لوجه.

وخلال الحقبة الممتدة بين القرن الخامس والقرن الثاني، انعدم وجود اي نص ادبي يساعد على فهم تطور الأفكار السياسية. وقبل سنة ٢٤٠ ق.م. اقتصرت الكتب اللاتينية التي وصلت إلينا، على قانون الألواح الاثني عشر. وبعد هذا التاريخ، كان لا بد من انتظار مجيء شيشرون

Ciceron (١٠٦ - ٤٣ - ق. م) حتى تنتظم المعتقدات السياسية. ولكن عبر هذه النواقص نفسها يمكن استنباط واستخلاص بعض المميزات العامة.

تأثير السياسة الخارجية

ان التاريخ الداخلي لروما، منذ نشأتها حتى زوالها، قد اندمج مع تاريخها الخارجي. فهذه الحاضرة التي اندفعت نحو الاستيلاء على اللاتيوم Latium، وعلى ايطاليا، ثم على العالم قد استولى عليها مشروعها تماماً. والمسائل الاساسية التي سوف تطرح عليها تتعلق بالعلاقات التي سوف تقيمها مع الشعوب المغلوبة، او الشعوب التي يجب اخضاعها، وايضاً بالدساتير المدنية او السياسية التي يجب منحها لهذه الاخيرة، ولقد توجب على هذه الحاضرة بفعل ممارستها سلطاتها، ان تحل المشاكل في كل البحر المتوسط. وفي هذا المجال كان دور المعتقد او المذهب هزيلاً. فعندما يكون الوقت ملحاحاً لا يعودهناك من مجال لاقامة مذاهب سياسية، خصوصاً عندما يكون رجال الدولة، قبل كل شيء قادة جيش محارب على جميع الجبهات. يضاف الى هذه الضرورة الملحة للعمل احتقار الرومان الكامل لكل ما هو خارج انفسهم، ويبدو انه من الطبيعي ان لا يفكروا في صياغة ارائهم حول الشعوب المعتبرة ادنى مستوى منهم، بشكل مبادىء او مذاهب. فقد اكتفوا، وبوعي كامل جداً، بادارتها. الا ان هذه المغامرات البعيدة كان لها وقعها الدائم في صميم اعماق روما. الم يؤدِ هذا الوقع الى تكوين وتقدم طبقة الفرسان؟ الم يؤد الى احداث تغير عميق في علاقات القوى القائمة في الفورم Forum، والى تغير وتحول في أبعاد كل مسألة داخلية؟ إلا ان هذا الضغط بالذات وهذه التبدلات المستمرة قد شوشت، ولمدة طويلة، نظرة السياسيين اللاتينيين وصورة العظمة الرومانية. المجردة، والملحة، وحالت ولمدة طويلة دون اجراء تحليل واسع ومنفتح ودون اقامة مذهب يهدف الى ارضاء المنطق وارضاء الاخلاق.

الاستراحة والتفاوض
Otium et negotuisn

تجب الاشارة ايضاً الى ان عبقرية الرومان تكمن خارج نطاق التفكير: فعندما تخلى سينسيناتوس CinCinnatus عن الرمح فما ذاك إلاّ من اجل المجراث. كل توقف عن العمل، كل تراجع حتى ولو كان نشيطاً، حتى ولو كان موجهاً نحو السياسة، يجرح الروماني من امثال كاتون Caton. فالاوتيوم L'otium اي الاستراحة التي يمنحها المرء لنفسه، والراحة الممنوحة، هي شيء قاسٍ تخسره وتُسْلبه روما، ويجب أن تقابلها فعالية مبررة. وعندما كان المشترعون الرومان يخصصون نصف سنتهم للسكن في الارياف، كانوا يتذرعون بضرورة التزود بالمستندات وبضرورة تنظيم اجتهاداتهم، فالراحة الاغريقية، المليئة بالتفكير، وبالمناقشات وبالدراسات حتى سميت «مدرسة» كانت توحي للرومان بالحذر الغريزي، وحتى التفكير المنهجي، بالنسبة اليهم، كان مضيعة للوقت قبل كل شيء.

إن تاريخ الفكر السياسي عندهم مرصع بالافكار التي تدل على احتقارهم للتفلسف.

Primum Vivere (il faudrait dire: agere) deinde philosophare

«العمل أولاً وبعدها الفلسفة». وهذه القاعدة كانت المسلمة الاولى عندهم، وكثيرون منهم لم يجدوا مطلقاً الوقت الكافي للانتقال الى المرحلة الثانية من هذا البرنامج، ولكن دونما اسف: لان كلمة تفلسف ظلت لفترة طويلة موضوع احتقار وتندر عندهم. ومضى وقتٌ وتغير الوضع حتى امكن مع التوسكولان Tusculanes، بعث الميل الى النقاش الطويل والى تبادل الاراء حيث كان الوقت يسمح بذلك، اما في بداية تأسيس روما فقد كان لا بد من الانصراف الى الحرب، او الادارة او كسب المال، ولهذا ارتبطت الافكار السياسية عند الرومان بالعمل حتى قيدها العمل، والى هذه الميزات التي من هذا النوع يعود الذهن عندما يجري الكلام عن الواقعية الرومانية الشهيرة.

تأثير الادب الهلّيني

اعطى الاغريقيون، بل الكتاب والاساتذة الهلينيون والمتكلمون اوالمثقفون بالثقافة الاغريقية الذين كانوا منذ أمد بعيد يمدون بالافكار العامة عالم البحر المتوسط، الى الفاتحين الرومانيين، ليونة في هذا المجال. من المعروف ان الحضارة الاغريقية «تأسر قاهريها» في حين حالت المعارضة الثابتة والعامة تقريباً ولمدة طويلة، دون انتصار هذا التأثير، او بروزه الى العلن. ولم تكن شهرة الاغريقي «Graeculus esuriens» المبتذلة والساقطة، وحدها، هي التي حالت دون التعاطف الروماني، بل التكوين النظري والتجريدي، والتصور الادبي والسياسي. في سنة ١٥٦ ق. م. قام كارنياد، سفير الاثينيين، يدافع عن موقف مواطنيه، في صراع كان الرومان فيه المحكمين. وقد القى بهذه المناسبة محاضرتين امام جمع من المستمعين المختارين، في الاولى بين ان العدالة، هي الخير الاول؛ وفي الثانية بين انه من الصعب جمع الحكمة (لنقل الحذر) والعدالة. ولم يكن كلامه خارج نطاق سماه. الا ان هذه الالاعيب الايديولوجية ـ التي لم يكن ليمجها توسيديد Thueydide. والتي تحمل، رغم ما تتميز به من صفات عصر الانحطاط، طابع الفكر الاغريقي الخالص، الحريص دائماً على وضع الامور في اطرها الواسعة ـ امام الجمهور الروماني، اثارت عند شبابهم الاعجاب الذي يناله التعادليون[1] في أيامنا. واثارت عند الكهول لهيباً من الاحتقار الوجل. ولم يعد كارنياد مرة ثانية الى روما. هذا التراجع بالنسبة الى العمل، وهذا الانفتاح الذهني القائم على الشكوكية، وعلى الثقة بالبراعة، وهذا الميل الى الاعمال التي لا يطغى عليها البحث عن الفعالية الآنية، كانت تزعج حتى الرومانيين الاكثر تحيذاً للهلّينية والذين كانوا يفضلون في الغالب ان يستعيروا لانماطهم ولنماذجهم رهافات الفن والبذخ لا اساليب الفكر

(١) التعادليون هم الأشخاص الذين يجدون في قضية سلبيات وإيجابيات متعادلة تحملهم على عدم اتخاذ قرار.

الاغريقي. وعندما كانوا يخاطرون بشيء من هذا القبيل، كانت غالبيتهم تجتزىء المذاهب عن سلوكهم السياسي. وبالفعل، ماذا كان يمكنهم ان يظنوا بالابيقورية التي كانت تنادي بالعزلة عن مجال الاعمال، او بالشكوكية Scepticisme عند الاكاديمية الجديدة التي كانت تزعزع كل القيم وتقضي على روح المغامرة والعمل.؟ اما الرواقية[1] Stoicisme فقد عرف الرومان، ولمدة طويلة، كيف ان لا يقتطفوا منها الا ما يلائم عبقريتهم اي كل ما يهم الاداب العملية. ولهذا كان من الواجب انتظار انتهاء الجمهورية، حتى تبزغ على صعيد العقائد السياسية، انظمة ومذاهب مستوحاة في مجملها من التصورات الاغريقية.

الحقوق والسياسة

وحباً بالانصاف تجب الاشارة الى ان المساعي الاخلاقية، عند الرومانيين، تقع في مجال آخر لقد اصبح من التافه الاشارة الى الدور المهم الذي لعبته روما في صنع الحقوق، وبالتالي الدور الرئيسي الذي تلعبه الحقوق في حياة الرومانيين وفي تاريخهم. ان الروماني لا يوافق على الترفع عن مقتضيات العمل الا من اجل درس الوضع الحقوقي للناس وللاشياء. ان الحقوق هي الشكل الوحيد المقبول عنده في مجال التجريد وفي مجال النظرية. ويجب الاعتراف بأن الحقوق هي الاكثر ارتباطاً بالعمل وانها هي التي تعطي للعمل اطره. فحيث يفكر الاغريقي بالالفاظ الفلسفية او السياسية او الاخلاقية يفكر الروماني بالفاظ حقوقية. والسياسة، رغم الصراعات، والانقلابات والدماء المسكوبة. تغلب فيها المفاهيم والصيغ التي يظن بها انها من صنع المحلفين او كتاب العدل. ولا تلاقي فيها الا مناظرات حول أشكال الملكية، وحول مسائل الصلاحية القضائية، وحول تحديد القوانين المدنية. وحتى الاسس الكبرى للقوة السياسية صيغت بشكل اجراءات أمرية امبريوم imperium، اوكتوريتاس Auctoritas . لقد عملت العبقرية الرومانية، التقليدية والدقيقة، على تكييف هذا الجهاز الحقوقي الضخم لمواجهة صروف الدهر كما عملت العبقرية الاغريقية على صياغة الانتهازية المتموجة بشكل مذاهب واضحة. حتى الدين لم يسلم من هذه السيطرة القوية. فهو، وإن كان مكوناً من صيغ شديدة الارتباط بالقرارات التي يجب اتخاذها، وبالأعمال التي تنفيذها، يبدو وكأنه ضمانٌ مطلوب تجاه شرعية عليا. ولم يكن من الصدف المطلقة ان يكون مستندنا الادبي الكبير هو قانون الالواح الاثني عشر. فالحقوق استخدمها الرومان لسياستهم ولادبياتهم. وبالمقابل تطابق التشريع والواقع Jus et factum فالتشريع، الواضح المدون حل محل «الكلمة» اللوغوس Loyos اليوناني المرهف والمثالي. وكان من نتيجة هذه الاحكام استغنى الرومان، طالما ان الظروف لم تغير في ركيزة الدولة عن اية عقيدة سياسية. وكان تشريعهم يحل

(١) نسبة إلى الرواق الذي كان يجتمع فيه أتباع زينون، وهي فلسفة تقول بأن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي ويقبل مفاعيل القدر طوعاً.

المشاكل التي تستعصي على السيف. فالقضاة والقادة العسكريون كانوا هم بناة المرحلة الاولى من المآثر الرومانية.

المقطع الاول: الجمهورية

١ ـ نادي السيبيون Le Cercle des Scipions.

تميز القرن الثاني قبل المسيح بالفتوحات الرومانية الكبرى خارج ايطاليا: استلام مقدونيا وجعلها ولاية (٢٠٠ ـ ١٤٦)، القضاء على قرطاجة (١٤٦ ق. م)، خضوع اسبانيا. واصبحت روما مركز العالم المتوسطي. واغتنت من اسلاب كل الشعوب المغلوبة. ونحوها تدفق، العبدان والاحرار، الرهائن والسفراء، وزمر المثقفين والفنانين والاطباء، والعلماء والاساتذة، المتخرجون من المراكز الكبرى الهلّينية. وكانت العائلات الرومانية الكبرى موزعة العواطف تجاه الوافدين الجدد.

كاتون Caton (٢٣٤ ـ ١٤٩) ـ دافع كاتون بصلابة عن المثال الروماني القديم. ويقدم لنا كتابه، الينابيع Les Origines، le De agrécultura et le Carmende moribus فكر المزارع الكبير، الذي اصبح ضابطاً ورجل سياسة صلباً، متشبثاً بالعظمة الرومانية وبفضائل قومه. والشعب الروماني بالنسبة اليه له ارضه وهي ايطاليا. لقد حصلت روما على حقوقها بفضائلها الجماعية، وبحسها الوطني وليس بفضل العناية الإلهية او بفضل الحظ السعيد. ولا يؤمن كاتون ايضاً بالشخصيات ويعارض، في هذه النقطة معارضة شديدة التراث الهليني الذي يؤمن ايماناً واسعاً بالرجال «الموهوبين» بالرجال الذين ترعاهم العناية الإلهية. وقد حذف من تاريخه كل اسماء الاعلام. ومن بين الفضائل الجماعية التي تكون قوة الجماعة يحتل احترام الوفاء بالمواثيق المعقودة مركزاً مرموقاً: انها العهود المقطوعة «La fides» التي تقوم عليها علاقات روما بالدول الايطالية.

ولكن بقدر ما كانت سيادة روما على ايطاليا مبررةً بالفضائل الرومانية، بقدر ما عمل توسع الفتوحات، خارج ايطاليا، الذي لم تكن مبررة الامن، على اضعاف عظمة روما بالقضاء على هذه الفضائل: وبالفعل لقد اهينت المواثيق باستمرار بعد ذلك، وعملت المطامع المتوثبة على افساد الاخلاق، ولم يعد الحس الوطني العنصر الحاسم. وبالطبع هاجم كاتون تأثير الافكار اليونانية، عدوة الفضائل الرومانية. هذه النظرة السياسية، القصيرة المدى، ولكن القوية، سوف تجد، في كل وقت، صدىً لها، في روما نفسها، بل وبعد عصور وعصور، اي في الامبراطورية بالذات. وقد استكملت هذه النظرة واستقوت بشكل من اشكال الرواقية، فكان لها مستقبل عظيم. وفي ذلك الحين عمد مجلس الشيوخ Senat الذي تبناها الى ابعاد الابيقوريين سنة ١٧٣ وكل الفلاسفة سنة ١٦١.

ولكن تولي حاضرة ما، رياسة عالم متحضر جداً ولو مذلولاً أو منهوباً، ليس بالامر اليسير.

ويعود شرف البدء باجراء التمازج الايديولوجي الضروري الذي اعطى لروما افضلية ادبية وفكرية تتناسب مع اتساع فتوحاتها، الى قاهر قرطاجة سيبيون اميليان Scipion Emilien ابن Scipion l'Africain وحفيد Paul Emile . وقد فعل ذلك بحذر ودون ان يتناسى التفوق الروماني. ولم يترك سيبيون اي كتاب. ولكن حياته السياسية، القائمة على المكانة الشخصية، وعلى مساعدات الحظ السعيد له. هي تحدٍ لافكار كاتون كما ان اصدقاءه (اصدقاء سيبيون) اليونانيين، بانتيوس Panétuis للفلسفة وبوليب PoLibe للتاريخ قد لعبوا دوراً ضخماً في صنع الفكر السياسي الجديد.

بانتيوس (١٧٠ - ١١٠) Panétuis - رافق بانتيوس سيبيون من سنة ١٤٦ الى سنة ١٢٩ في حِلّه وترحاله، قبل ان يتولى، بعد موت حاميه، ادارة المدرسة الرواقية في اثينا. وليس بين ايدينا منه الا استشهادات، ولكنا نعرف عن طريق شيشرون De officüs، التأثير المتبادل بين رجل الدولة والفيلسوف. وقد طلب سيبيون من الرواقية نوعاً من الانضباط الادبي الضروري واللازم لقادة-امبريالية منتصرة، لا يضبطهم الا طموحاتهم والا مصلحة الدولة. وكان يتوقع من هذا الحد من مطامحهم وتعليمهم هزال مكاسب الدنيا. ويبدا ظاهراً انه كان يبحث عن انسانية Huma-nisme وعن ادبيات لكي يضبط، ضمن حصن حصين هذا الوطن الذي هو وطنه. واجاب بانتيوس على هذه الدعوات اللبقة بانسنة الرواقية، ويجعلها اكثر مرونة وتقبلاً للواقع. فطهرها من كل سفسطة غير مجدية، ومن كل تيولوجية، ومن كل تنجيم مسرف في القدرية او في التنظير، ومجد النشاط المتحضر للانسان. ويعطينا كتاب De officüs لشيشرون CiCeron فكرة تقريبية عما يمكن ان يكون عليه كتاب «الواجب» Du devoir لبانيتوس. وقد انصب التركيز كله حول التمييز بين المجتمع الحيواني والمجتمع البشري. ان فضائل الانسان هي نزعات طبيعية انما يضبطها العقل، والانسانية هي بالضبط هذه المجموعة من الاحاسيس ، والعبادات الموروثة والفنون التي تُحَوِّل الغرائز الحيوانية وتسمو بها والعقيدة هي حركة انسانية في منزلة وسط تعارض بآن واحد المطامح المسرفة لحكمة فوق بشرية، كما تعارض المفهوم البدائي لدى الكلبيين Cyniques، والتصلب القومي عند الرومانيين القدامى. وهي تحاول، مع المحافظة على المثال الاعلى للرجل العالمي، الذي هو هو في كل مكان، اذا التزم بالادبيات، ان تبعث اخلاقيات بسيطة مرنة، اكثر انسانية من التعصب الوطني البدائي عند كاتون، وخالية من اي توريط سياسي واضح يحد من انتشارها.

هذه المحاولة الفلسفية التي هي من انتاج حليف، والتي هي في مستوى الفتوحات، لاقت اكبر ازدهار: انها ذَخيرُ انبعاث الرواقية، كما انها رسخت تحالف هذه العقيدة مع الرومانية.

بوليب Polybe (٢٠٥ - ١٢٥): جاء بوليب بتبرير للتاريخ. جيء به الى روما كرهينة في سنة ١٦٨. فعومل فيها كصديق، فتبع سيبيون في سفراته وعاد الى ايطاليا بمطلق حريته سنة ١٤٦ لكي يحرر فيها، هذه المرة، تاريخاً كونياً Histoire Universelle يصف فيه الفترة الواقعة بين سنة ٢١٨ وسنة ١٤٦، متخذاً روما كمركز ومحور. وكان في هذا الخيار، اكثر من اعتراف بفضل

اصدقائه، كان فيه الشعور المنادى به غالباً، ان التواريخ المحلية، تجد في الغزو الروماني نهاية كمالها، وانها تعتبره كنتيجة طبيعية وان هذه النتيجة سوف تذيب الف تيار متفرق فتجعل منها تاريخاً موحداً.

لقد كان ينادي بهذه الاطروحة عن رسالية الشعب الروماني، ويطرح فكرة ضرورة التضامن بين الشعوب المغلوبة وبين الفاتح. وجعل من نفسه اول مُنظر للدستور الروماني في الكتاب السادس من كتابه «التواريخ» (٣ - ١٠، ١١ - ١٨) وفيه يحلل الدولة الرومانية وبذات الوقت يعرف افضل حكومة[١].

وقد عرض عند ذكره اسم افلاطون. نظرية تسلسل الدساتير بشكل يختلف عما ورد في كتاب الجمهورية (La Republique). فهو يرى انه عندما تزول كل حضارة بين كارثتين دوريتين (طوفان، اوبئة، مجاعات الخ) تمر المجتمعات بالتطور التالي حتمًا: «تتحول الملكية، وهي حالة اساسية تقوم على الالتجاء الطبيعي الى الاقوى والى الاكثر فعالية الى ملكية فردية اخف وطأة، حيث ترتكز سلطات العاهل العادل على الولاء الحر». ولكن الملكية تتراجع فتصبح استبداداً عندما يخضع الملك لاهوائه؛ ويزول الاستبداد بفضل ثورة الفضلاء، الذين يكافئهم الشعب فيوكل اليهم السلطة، مؤسساً بذلك ارستقراطية تتحول اجيالها المتالية بفعل تجاوزاتها المسرفة الى اوليغارشية. وتؤدي ثورة الشعب الى الديموقراطية، المولعة بالمساواة وبالحرية. ولكن طموحات البعض، وخصوصاً الاغنياء، تفسد الشعب بتعويده على العيش من مال الغير. فتحدث الازمات، وتصارع الاحزاب، وتفرض المحظورات، وتقع المجازر: انها الكارثة المحتومة التي منها تخرج الملكية من جديد، وهكذا دواليك (بوليب VI، ٩٥٣)، ومجمل القول، واذا استثنينا الملكية الاولى فاننا نجد انفسنا امام ثلاثة انماط من الدساتير الملائمة: ملكية، ارستقراطية وديموقراطية تتفرع عنها اشكال محورة ومشوهة هي الاستبدادية والاوليغارشية والديموغاجية. وهذا، الى حد ما، هو تقسيم ارسطو، الا ان اياً من هذه الانماط لا يستحق التعلق الكامل به، لانه يتضمن بذاته نواة خرابه، كما تتضمن الغابة دودها. كما انه يجب النظر الى احتمال دمج هذه الانظمة وذلك «معارضة فعل احدها بفعل النظام الآخر» (VI، ١٠). واعطى المنطق والتجربة حكمهما لصالح هذا الحل. ونتعرف هنا، بعد الاخذ الصريح عن افلاطون، على ملامح نقل عن ارسطو، ولكن اطروحة بوليب هي اكثر منهجية من تلك التي اتخذها كمحتذى او مثال يقتدى به.

ذلك ان بوليب كان ينظر الى نظام معين: نظام روما. وكان دستورها يتمشى، بحسب رأيه، مع المقتضيات التي اشار اليها، لان سلطات القناصل، تذكر بالملكية، وسلطات مجلس الشيوخ، تذكر بالارستقراطية، وحقوق الشعب تذكر بالديموقراطية، وان كل هذه السلطات يراقب

---

(١) يجب أن نشير بذات الوقت إلى C. Sempronius Tuditanus (في كتابة .(Libri magistratuum) وإلى C. Junius Grachanus في كتابه (Libri de potestatibus) والأول خصم والثاني عبد للأغراق Gracques ولكن لم يبق لنا شيء من مؤلفاتهما.

بعضها بعضاً وتتوازن. فالقناصل، مطلقو الصلاحية، في ادارة الحرب وتوجيهها، خاضعون لامر مجلس الشيوخ بشأن تموين الجيوش، وبشأن تعيينهم بالذات، وخاضعون للشعب فيما خص المعاهدات التي يعقدونها. ومجلس الشيوخ خاضع للشعب الذي يجب ان تعرض عليه الدعاوى الكبرى، والذي يستطيع بواسطة خطبائه ان يوقف القرارات الصادرة عن هذا المجلس. اما الشعب الاثيني، فقدكان يشبه «سفينة بدون ربان» (٧١، ٤٤)، وهذه الديموقراطية التي لا حدود لها كانت دائمًا غارقة في الفوضى. وحتى دستور جزيرة كريت بالذات لم يعجب الكاتب، لانه مرتكز على حب الثروة وعلى حب النظام الديموقراطي (٧١، ٤٥ - ٤٦). هذا وقد عرفت سبارطه عظمة دائمة بفضل المساواة في الثروة، وبفضل العيش المشترك، وبفضل بساطة الحياة، وخصوصاً بفضل تعادل وتوازن السلطات وهي: الملكية، مجلس الشيوخ والشعب. ولكن سبارطة المرتكزة على التقشف، وعلى انعدام النقود والتجارة، الخ كانت منظمة بحيث تستطيع الاحتفاظ بما عندها، اذ لم تكن تبتغي الكسب: وكانت كل حرب فتوحية تضع مصير استقلالها في الخطر؛ واذا «ذهبت الرغبات بعيداً، واذا كان من الاجمل ومن الانبل تأسيس امبراطورية واسعة، وتنظيم احوال جمهرة من الشعوب واخضاعها، واستجلاب الانظار واستقطاب افكار الناس، فانه يجب الاعتراف، عندئذٍ، ان دستور سبارطة غير كامل اطلاقاً وان دستور روما يتميز عنه كثيراً من هذه الناحية» (٧١ - ٥٠). وكان دستور قرطاجة يشبه دستور روما، الا انه كان في انحدار. في حين ان روما بلغت الاوج في شكل حكومتها: «في قرطاجة كان للشعب الكلمة العليا في المناقشات، في حين ان سلطة مجلس الشيوخ في روما كانت الاقوى؛ هناك كانت الغلبة للعدد، وهنا كانت للنوعية». (٧١، ٥١).

من هذا العرض النظري، ومن الامثلة المحررة فيما بعد، يمكن عرض الاستنتاجات التالية:

١. - ربما كان بوليب لسان حال الطبقة المشيخية، الراضية عن ما بين يديها من سلطات، والراغبة في تبرير ذلك، بالتدليل على انها تشكل في الحاضرة احد العناصر الاساسية (وهذا ما يبرر الوضع المكتسب) ولكن ليس العنصر الوحيد (مما يدحض تهمة الاستئثار والانانية). والعرض الذي قدمه بوليب لوظائف مختلف السلطات هو عرض مغرض. اذ في الواقع، كان مجلس الشيوخ يمسك بزمام الادارة المحلية، في حين كان القناصل، المنبثقين عن الطبقة الحاكمة، لم تكن لهم إلاّ صلاحيات التنفيذ، وفي حين كان للشعب سلطة المراقبة: ويكفي النظر الى ما اعطيه مجلس الشيوخ من صلاحية في مجال العمليات المالية. وهكذا، تحت مظاهر التقسيم العادل الذي يبرره المنطق والتاريخ كانت السيطرة الواضحة لمجلس الشيوخ تُوضح على يد بوليب بشكل عقيدة. لا شك ان هذه العقيدة لم تلاقِ بسرعةٍ رضى الاعيان.

٢. - ان عقيدة بوليبَ تتمشى مع امبريالية توسعية. ومقارنتها مع سبارطة واضحة. ان سبارطة لم تعرف كيف تجد لنفسها الموارد اللازمة لكي تدعم وتنمي فتوحاتها. فضلاً عن ذلك ان تطلعاتها كانت حقيرة، او مبنية على مجرد الحسد. اما روما، فبعد ان اصبحت سيدة ايطاليا، فقد ساعدتها

في مشاريعها سعة مواردها ووقوع هذا الموارد تحت متناول يدها (٧١ ـ ٥٠)، ثم ان مراميها لم تكن تخلو من العظمة: انها تريد إنشاء امبراطورية، ولفت انظار وافكار كل الناس. من مميزات بوليب الاصلية انه ربط مسألة الدستور بمسألة التوسع، وجعلها غير منفصلين، ان ذلك يعني تبرير واحدهما بالآخر، وجعلهما ضروريين بآن واحد.

٣ ـ وبالتالي فان بوليب، حلل، وهو يترجم مخاوف الطبقة المشيخية، على المخاطر التي تتهدد الدستور الروماني: لقد بلغ هذا الاخير منتهاه. وككل كائن، انه عرضة للتغيير، ويخشى عليه ان ينهار من الداخل. والحذر والتجربة الرومانيان اللذان شكُلا اساس اجتماع السلطات ساعدا على استمرار هذا التوازن والحد من التغيير او التطور، ولكن بوليب لا يقول لنا ما اذا كان هذا الاستمرار نهائياً ام لا. انه يكتفي ـ وهنا يقف نفس موقف الطبقة المشيخية ـ بالاشارة الى ان كل تطور يجري بعد ذلك انما يجري في اتجاه الديموقراطية وبالتالي الديماغوجية. وهو يعدد الكوارث العبر: اثينا سقطت في هوة الديموغوجيا، كريت الديموقراطية غير مستقرة، وقرطاجة خصوصاً، الخصم الموفق لمدة طويلة، اجتيحت وشلتها الديموقراطية التي تُخِلّ بنظام توازن السلطات الدقيق. وهكذا يبدو تحذير بوليب واضحاً: انه يحاول الحد من التباهي بالفخفخة من قبل الاغنياء، وتجنب الاسترسال مع مطامح الشعب الذي يعتبر مصدر كل خطر مداهم بين الدساتير الشقيقة: دستور لا سيلومون Lacédémone، المتوازن ولكن غير الملائم سبب عدم دعمه لامبرياليتها، ودستور قرطاجة، الامبريالي انما المعيوب بالغرق في الديموقراطية. لقد كان على روما ان تحاول الاحتفاظ بالتوازن. ان اطروحات بوليب هي نشيد انتصاري بمجد الحيوية الرومانية، ومع ذلك فسوف يبزغ فجر مخيف وحتمي.

٢ ـ آل غراق Les gracques:

لم تحسب تنبؤآت بوليب حسابا للمتغيرات العميقة التي كانت تحصل منذ بداية التوسع. ففي الداخل، كان قسم من الطبقة المشيخية مأخوذاً بالفتوحات والمكاسب فلم يدر في رأسه الا احتكار السلطات والثروات. وتجاه هذا القسم كانت اوضاع الطبقات الوسطى تتردى، وتتهاوى بفعل فيض القمح الاجنبي وديون هذه الطبقات جعلتها غير قادرة على منافسة الاملاك المشيخية الكبرى، فبدت مستنزفة ومقصودة بالغزوات التي لم تكن تتوقف. وأخذت الطبقات الوسطى تتحول الى بروليتاريا، او تستزلم للزمر البطريركية الابوية او تقوم بالاضطرابات تفتيشاً عن كل جديد. وبالمقابل كانت طبقة جديدة او متجددة، طبقة الفرسان العشارين او جباة الضرائب المتمولين، الذين يستثمرون الامبراطورية، تقيم سلطة قوية تجاه القوة المشيخية، متفقة معها تارة، او ساعية الى السيطرة عليها تارة اخرى. وفي الخارج كانت ايطاليا خاضعة، ولكن غير مستكينة، والامبراطورية مستكينة مستغلة، انما خارجة من ذهول المزيمة تطالب بتشريع يحفظ لها مصالحها الخاصة.

وكانت المسألتان مترابطتين تماماً. وكان من الواجب تأمين استغلال أكثر عدالة، وأقل نهباً

للأراضي المفتوحة، ومن أجل هذا كان من الواجب تغيير قواعد السلطات في روما بالذات. وكانت المسألة الملحة مسألة ايلولة الاراضي المفتوحة في ايطاليا. والمعتبرة ملكاً للشعب الروماني. هذه المسألة سوف تبلور الصراع Ager publicus. وقد استغنى من هذه الاستملاكات الضخمة، من دون مجموعات المواطنين، الاغنياء الرومان او حلفاؤهم الذين كانوا يستطيعون توظيف الرساميل في ملكيات واسعة.

وعملت المؤسسات الكبرى Latifundia المتنامية من أجل القضاء على الملكية الصغيرة وعلى ترحيل السكان من ايطاليا. وكان لا بد من اصلاحات زراعية. ومن المصادفات ان صدرت المطالبة بالاصلاح من قبل عائلة نبيلة حليفة لسيبيون Scipions.

واهتز لآلام ايطاليا طيباريوس Tiberius وكايوس غراكوس Caius Cracchus ابن سمبرونيوس غراكوس Sempronius Cracchus مهدىءاسبانيا، من كورنيلي، البنت الثانية لسيبيون الافريقي Sci- pion l'Africain، وهما صهرا، سيبيون املیان Scipion Emilien، فحاولا مرتين اصلاح الحال. فكلفتهما المحاولة حياتيهما: طيباريوس سنة ١٣٣ ق. م وكايوس سنة ١٢١ ق. م وعلى الرغم من اختلافهما في الطبائع وفي الاسلوب فقد انطلق عملهما من نفس الغاية: تسوية المشاكل التي تتخبط فيها روما. اذ حيث كان بوليب يرى اللعبة طبيعية ومباركة بين السلطات الثلاث المجردة، رأى الغراق Les Cracques بوضوح المصالح المتشابكة: تقسم لفئة محتكرة واوليغارشية ضمن المشيخية ولطبقة قوية في الواقع، ولكن غير مستقرة في حقوقها أمام القانون؛ تلك هي طبقة الفرسان، وأخيراً العامة من الناس تتبعها الدهماء وحلفاؤها الناقمون. وكانا يريان ان مصلحة الدولة فوق كل مصلحة خاصة، ولهذا جرَّا الى الصراع حلفاً مشتتاً سوف يؤدي تفجره الى هزيمتهما والى موتهما، ولكن برنامجهما، مع ما فيه من تناقضات، لم يكن ينقصه التماسك ولا العظمة وهو يقوم على:

١ ـ اعطاء شعب روما وايطاليا حصته من الثروة العامة، ذلك كان هدف القانون المسمى Le Semprania الذي فاز به طيباريوس غراشوس على معارضيه وهم قلة من الملاكين الكبار. وهو يقضي بمصادرة الاراضي العمومية المغتصبة، وبتحديد الحصص، وقسمة الاراضي المستردة. لقد كانت محاولة من أجل بعث الطبقات الوسطى الايطالية والتي كانت تشكل قوة روما ومن أجل اعادة بعث الملكية الصغيرة. وبالطبع كان لا بد لهذه المحاولة من ان تقترن بتدابير ديمقراطية. وعند محاولته تقوية التريبونا Tribunat (منصب المحامي الشعبي عند الرومان) فقد طيباريوس غراشوس حياته تحت ضربات زمرة مشيخية كانت ترى في عمله تهديداً للتوازن الشهير العزيز على قلب بوليب. ولم يكن احد قد تبين الخطط البعيدة الايديولوجية الكامنة وراء المحاولة. الا ان وجود الفيلسوف الرواقي بلوسيوس دي كوم Blossius de Cumes الى جانب طيباريوس، وانحياز محامي الشعب Tribun لخطب بريكليس اثارت الظنون حول المرامي الأكثر اصالة والأكثر ميلاً الى المساواة.

٢ ـ واستند كايوس، بعد طيباريوس بحوالى عشر سنوات، الى طبقة الفرسان، والى الحزب الشعبي وحلفائه، في محاولته احياء «امبريالية ديمقراطية على طريقة «بريكليس» بحسب تعبير م. بيغانيول الموفق. واستعمل المرونة وربما الواقعية. ونظم لصالح «دهماء روما توزيعات من الحنطة بأسعار معتدلة. ومنح الفرسان مكاسب في الدولة، وفي المحاكم. واعاد من أجلهم تنظيم الجباية في آسيا. وقرر ارسال معمرين الى ترانت Tarente وكورنت Corinthe، وقرطاجة، لكي تدار الامبراطورية بغير الجيش او الادارة المشيخية. وأخيراً ربما كان في عزمه منح كل الايطاليين الافادة من حق الاقامة في الحاضرة اي الحقوق المدنية droit de cité وبالتالي من اشتراكهم في استثمار الامبراطورية. ولم يكن من الثابت انه اراد تحطيم سلطة مجلس الشيوخ الا انه سعى الى منعه من الاستئثار بادارة الامبراطورية. ولكن التحالف: تحالف مجلس الشيوخ الحاقد مع الفرسان القانعين بالمكاسب المحققة حالياً والخائفين من كل توسع آخر، الى قتل كايوس غراشوس Caius Gracchus ولم تأت نظريات آل غراق بجديد يبقى بعد وفاتهم. الا ان الخطاب الشهير الذي ألقاه طيباريوس غراشوس، هو صفعة قوية تكذب تفاؤل بوليب، ويدل على الوجه الآخر للقطعة اي على العيوب: ليست روما المتحدة السعيدة هي التي سوف تفرض قانونها على العالم، بل ان عبء الامبراطورية هو الذي سوف يلقي على روما بثقل الانقسامات الجديدة: «ان لكل من حيوانات ايطاليا مأواه، وملجأه، وملاذه، ولكن الرجال الذين يحاربون ويموتون من أجل ايطاليا لهم حصة في الهواء وفي النور ولا شيء غير ذلك.. فهم بدون بيت وبدون منزل، يتيهون في الأرض مع زوجاتهم واولادهم. القادة يكذبون على الجنود، عندما يحفزونهم ساعة المعركة بأن يدافعوا ضد العدو عن قبورهم وعن معابدهم، لان احداً من هؤلاء الرومانيين لا يملك لا بيتاً ولا قبراً له او لاجداده. ولكنهم يحاربون لرفاهية ولإغناء الغير، فيموتون: هؤلاء هم سادة العالم الذين لم يكن لهم اية حفنة من تراب».

(fr. 7 Malcovati. cf Plutarque, Tib Gracchus,IX, 4 trad, J Bayet) وفتح انهزام آل غراق ازمة جعلت من الجيش، على المدى البعيد، الحكم في السياسة.

٣ ـ شيشرون والمكان الوسط(Ciceron):

ابقت محاولات سيلاً Sylla من أجل القضاء على قوى الحزب الشعبي ومن أجل اعادة السلطة الى مجلس الشيوخ «وتقوية الجمهورية» (Tete - Live) المسألة كما هي، وابرزت بوضوح تناقضات القوة الرومانية. ولحل المشاكل الامبراطورية، كان لا بد من قيادة متماسكة، وارادة موحدة وواحدة. ولكن حاضرة روما الحذرة المنقسمة ليست على استعداد لان تقبل لنفسها برئيس واحد. وحتى ديكتاتورية سيلاً سوف تبعث الاحقاد المناوئة للملكية، وتعطي لكلمة حرية معنى بدأ يفقده. ومن جهة ثانية، اعطيت ايطاليا حق المواطنية الرومانية، في حين ان روما احتفظت لنفسها بحكومة الامبراطورية. وفي هذا خروج اصبح يبرز يوماً عن يوم.

وأخيراً ظلت الأحزاب الرئيسية في روما على مواقفها، وظل الحزب الشعبي في أعين

الفرسان وفي أعين الشيوخ (سناتور) يشكل خطراً، خصوصاً وانه كان يتعرض بصورة دورية للتجدد بانضمام المنشقين من العائلات النبيلة اليه. وحتى خارج حدود الحاضرة اخذت ثورات العبيد (سبارتاكوس Spartacus ٧١ - ٧٣) تهدد اسس الثروات العقارية. الا ان اتحاد الطبقات المسيطرة لم يتم عفو البديهة. فقد ظل النبلاء يحتفظون لانفسهم بالحكومة، والفرسان بالاستثمار المالي للامبراطورية، الا ان محاولات الردة الاوليغارشية ظلت مخشية ومرهوبة.

ولم يكن من السهل تبين الآيديولوجيات المتناقضة من خلال هذه الشبكة. فقد نما اولاً تيار استنكافي ربما وجد في الفلسفة الابيقورية التعبير المناسب له. وبدت المواضيع المختلفة مترابطة عند لوكرس Lucrèce: على الحكيم ان يستنكف عن السعي الى المراتب، وعليه ان يستنكف ايضاً عن عبور البحر وعن السفر عبر العالم. وهكذا امتنعت عليه السياسة والأعمال على المستوى الامبراطوري. وهو لا يرفض أبداً القوانين والأعراف: على الرغم من انها مجرد اتفاقات، انها في نظره مكتسبات ضرورية وهي من نعم الحضارة. انما هنا يقف اتصال الحكيم بالمجتمع: انه مطيع ولكنه غير ملتزم. ثم انه من السهل تأمل العواصف من بعيد، والزمن مليء بالأعاصير. ولاستكمال هذا الانفصال كان من الطبيعي الهجوم على الدين، وهو الرابط المتين في روما بين الانسان والدولة. ولكن أصوات هؤلاء الحكماء، سواء كانوا مع الابيقوريين العدائيين من اتباع لوكرس Lucrèce، او الابيقوريين المتسمين من اتباع اتيكوس Atticus او كانوا من المتنظرين المتلبثين الحذرين، لم تكن لتسمع بقوة في هذه الزعازع. انهم لم يكونوا الا مجرد موجهين. ولكن اخلافهم (ذريتهم) كانوا كثراً.

شيشرون. (١٠٦ - ٤٣) - حتى ذلك الحين، ظلت الراحة متقدة عند الكثيرين، حتى ان شيشرون نفسه الذي كان بحاجة اليها أكثر من غيره، لم يكن ليستفيد منها الا في راحاته الالزامية. كان متذبذباً أكثر مما كان ارادياً، مؤكداً الا انه متردد، وظل بالنسبة الينا أكثر من عقائدي وأكثر من رجل دولة، انه الشاهد الحافظ في مجتمع منقسم وفاتر. كل شيء كان يعده لهذا الدور. انه رجل جديد مثل كاتون، الا انه أكثر منه مرونة، وسرعان ما عرف مكانه من هذا الاطار المشيخي الذي استقبله، فقد كان عالي الثقافة، منفتح الذهن على مختلف اشكال الفكر، ميالاً الى المزج والتوفيق بين الاشياء. وعنه يقول غوغليلمو فريرو Guglielmo Ferroro: «انه اول رجل دولة من طبقة المثقفين، انه أول رجال القلم الذين، في كل تاريخ حضارتنا، كانوا مرة دعامة الدولة، ومرة مؤججي نار الثورة» بالنسبة الى شيشرون، لا مجال للشك، انه كان سند الدولة، وعامود الجمهورية. لقد كان من طبقة الفرسان، ولكنه كان حريصاً على المحافظة على ولاء الحزب المشيخي المعتدل، كان يحارب على جبهتين.

لقد حل المشعال الجمهوري لروما القديمة، ضد كل محاولة ردة اوليغارشية او ديكتاتورية مع ما يتبعها من حظر وتحريم، وتسلح بالحرية، وبحق كل الناس الجدد في ان يكون لهم مكان في الدولة، وبحق كل مواطن شريف ان يشترك بالشؤون العامة. الا انه كان قاسياً لا يرحم ضد

الحزب الشعبي. وضد اضطرابات العامة. فهو يرى ان هؤلاء لا يمثلون الا الشعب المفسد. وقلّما نجد احتقاراً اشد للفقر المزري. ان هؤلاء المعدمين هم أناس بدون وثاق. ولم يكن شيشرون ليستطيع تصورهم الا من خلال الاخلاق: انهم لا شيء، اشرار، اوغاد، ونشعر به راضياً ان يضع على رأسهم أشخاصاً منفلتين اي أشخاصاً لم يعرفوا كيف يحتفظون بأموالهم وأخلاقهم. وفي نظر شيشرون، لقد زال حزب الشعب القديم. لم يعد هناك غير زمر شعبية لا تستطيع الادعاء لنفسها بنفس المهمة. تجاه هذه الزمر، حاول ان يجمع حزب «الرجال الشرفاء»: تحالف متشتت، هو ايضاً يعرف اخلاقياً لا سياسياً: رجال خير، وطيبة، نخبة، وراجحو الرأي. ويفضل هذا الضابط الاخلاقي الخالص ظاهراً، لا يستثني أحداً، ولا يصد أحداً، انه الاتحاد المقدس حول جمهورية يرتضيها شيشرون اجمالاً. انه حزب «الوسط» المنفتح المسالم، عدو كل تجاوز عنه تصدر الانقلابات والاضطرابات. وهذا الحزب هو الذي ندد بكاتيلينا وبكالوديوس Catilina et Clodius. عدوي الجمهورية، هو الذي قام ضد الشيوخ المتوحشين وضد العشارين الظالمين. وليس من شيء أكثر دلالة من هذه الرسالة الى كنتوس: تقوم صعاب كبار بين العشارين ورغبتك المخلصة وعنايتك. ان محاربتهم علناً تعني تكتيك فئة من الناس ضدنا وضد الجمهورية. وهذه الفئة تلزمنا كمواطنين عاديين، بالزامات ليس بالهينة، ارتضيناها نحن بالاتفاق مع الحكومة القائمة. وتركهم يتصرفون على هواهم يعني الموافقة على خراب الشعوب التي نحن ملزمون بحمايتها وبأسعادها، انه حزب المتبرعين المزودين بالعيار اللازم من الانسانية، ومن العماهة ومن النفاق ايضاً.

والبرنامج[1] الذي سرعان ما تجاوزه الزمن. والذي اعتمده شيشرون هو المحافظة مع التحسين ولكنه عندما يعود الى الوطن الروماني فانه يعود الى وطن سيبيون Scipion وهذا الفارس الموفق يتذكر بحنين بالغ هذا العصر الدابر من التاريخ الروماني، دون ان يتبين ان المثال الجديد الذي جاء به سيبيون قد تحقق وانه مهدد. ومع ذلك، وتحت ظل هذه الحماية، فقد نمى ايديولوجية انتقائية. صورة عن محاولته التوفيقية.

لقد حاول قبل كل شيء ان يؤسس مثالية Idealisme سياسية مرنة نوعاً ما، وسطحية الى حد ما تلائم كل العائلات ذات الفكر تقريباً. وهو يريد ان يبين ان الرواقية، والاكاديمية الجديدة، بدلاً من ان يتعاكسا. فانهما متفقان حول المسائل المهمة، وبصورة خاصة، حول اصل وطبيعة الأخلاق والقانون. فشيشرون من جهة يحتاج الى اثبات ان الأخلاق والقانون، الذي ليس الا التعبير عنهما هما أكثر من مجرد اتفاق متغير بين الناس، (وهذا هو، الموقف الابيقوري. ولكن ربما كان ايضاً الموقف الشرعي والعملي للرومانيين القدامى المتعلقين بالقانون الوضعي). ومن أجل هذا الاثبات تبدو المثالية المنقولة عن افلاطون ضرورية له: يجب كما يقول، «البحث عن الحدود

(١) نعثر على مجمل أفكار شيشرون في Le De Republice (٥٤ ـ ٥١ ق. م) وفي Le De Legibus(٥٢؟) وفي Le De Officus ٤٤ ـ ٣٤. La Correspon - dance et le Presestis (٥٦)

التي عرسها سقراط، والتمسك بها» (De legibus, liv I). فاذا ترجم هذا الاقتراح الى اوضح فانه يعني انه ليس باستطاعة مستبد مثل سيلاً، ولا فوضوي مثل كاتيلينا، حتى ولو شرّع، ان يضع قوانين صالحة تلزم الرجل الشريف بالطاعة. ان الاخلاقيات هي حاجز ضد كل التجاوزات وكل إنسان يجد في نفسه الشكل الأساسي للإنسان وهو العقل، وهو حقيق بأن يلتزم تلقائياً بالقانون العادل الذي يصبح بهذا شاملاً. ولكن، من جهة ثانية، لكي ينجح شيشرون في مشروعه التوفيقي الاستجلابي، فهو محتاج الى الرواقيين، الذين اصبح مثالهم منذ آل سيبيون مشابهاً في مجمله للمثال الروماني القديم، الذي يعجب بانضباطيته الاخلاقية.

ونقطة الاحتكاك هي ان الاخلاق تقضي، بالنسبة الى الرواقيين باتباع الطبيعة (مع ما تحمله هذه الكلمة من التباس، لما فيها من تعلق بالحق وبالواقع)، وبأن كل أنواع النشاطات هي «متساوية». ويعتقد شيشرون بأنه يستطيع الاثبات بأن الخير الاسمي عند الافلاطونيين، والخير الفرد عند زينون هما شيء واحد: هو الجميل. وخصامهما ليس الا خصاماً كلامياً (I de Legidus ٢١). وهو هنا ايضاً يشكل اتحاداً مقدساً، على جبهة الفلسفة، ضد كل النسبيات والشكوكيات.

ان المجتمعات البشرية تقوم بآن واحد على المنفعة وعلى الحقوق بفعل رغبةٍ غريزية في الفرد: (Coctus multitudinés, Juris Consensus et utilitatis Communione Sociatus» (De Repub, I, 25). وهنا يعمل شيشرون على التوفيق بين واقعية بوليب ومثالية بانتيوس Panetus. وليس من تضاد بل هناك توافق بين المصالح المشتركة والمصالح الخاصة، ولا يمكنها جميعاً ان تعمل ضد بعضها البعض الا اذا دمرت نفسها. وقد وقع قيصر César بالوهم وبانعدام التفكير عندما ظن انه يستطيع ارضاء رغبته على حساب الجمهورية[1] (De officiis, I, 8) فالحق والاخلاقيات والمصلحة الخاصة، والمصلحة المشتركة كلها تتشابه وتترابط. ان البشرية متضامنة، ومن حيث المبدأ تعتبر اخلاقيات شيشرون، المتولدة عن مخالطة الفلاسفة اليونانيين، تحدوها روح العالمية التي أخذت تجتاح بعض النوادي الرومانية، مؤهلة لان تشمل كل الناس، واذا كان شيشرون لم يذهب بمبادئه الى حدودها القصوى، فانه من الناحية الادبية من انصار المساواة بين الشعوب. من هذه المجتمعات المتراكزة التي تنطلق من الزواج الى الانسانية، هناك مجتمعان ينالان لديه الحظوة: «المجتمع الذي يوحد بين الأشخاص الخيرين ذوي العادات المتماثلة الذين تجمعهم الصداقة». ومن جهة ثانية، الوطن الاكثر قدسية. ولكن هذا الوطن بالذات، انه لا يريده الا عادلاً.

واذا كان ذكاء شيشرون مرناً الى درجة افقدته العمق، فقد اتاح له ان يضع أسس مثالٍ يمكن ان يكون مثال مجتمع معقد كمجتمع الامبراطورية. ان ميله الى المبادىء لم يقض على معنى الاتزان عنده. وهذا النوع من البعد الكوني Sidéral الذي يعطي كتابه حلم سيبيون قيمته، حمله على الشعور، أحياناً بأن الامبراطورية يجب ان تتجاوز روما.

---

(١) لقد ألف Le De officus بعد موت قيصر، إلا أن ديكتاتورية جديدة أخذت تلوح في الأفق.

وتتجسد هذه الأفكار فعلاً عندما توضع ضمن خطة توفيقية (Cansilum) وهي قد ترتدي ثلاثة أشكال: الملكية الفردية الارستقراطية، والديمقراطية، وتتميز هذه الأشكال بحسنات مختلفة: الأولى وتنص على الاخلاص والولاء لشخصية نافذة جداً، والثانية تستفيد من موهبة توفيقية (Consilium) النخبة: اما في الثالثة فتضمن حرية كل فرد. ونادى شيشرون، محتذياً حذو بوليب Polube بالدستور المختلط الذي يدمج محاسن الدساتير الثلاثة السابقة والذي هو بالواقع الدستور الروماني.

وهناك بعض الفروقات التي تسمح بتقييم التطور التاريخي الحاصل بين بوليب وشيشرون:

١ ـ ان بوليب، وهو أسير ايمانه بالتطور، لا يؤكد على دوام هذا الدستور، فقد اكتفى بالاشارة الى ان القوى تتوازن. ويرى شيشرون، المتفائل، في هذا المزيج ضمان مساواة، جديراً بشعب حر، وضمان استقرار. وهكذا حوّل الى حكم تقييمي النظرة التطلعية، التاريخية في أساسها، التي نادى بها بوليب، مع تأكيده، على ان هذا الدستور هو من صنع العصور، لا من صنع رجل فرد

٢ ـ وفيما كان بوليب يؤكد على نظام وراثي ثابت، كان شيشرون يرى احتمالات التقهقر المتعددة، مثال ذلك ان الديمقراطية قد تتحول الى استبدادية وهكذا اندمجت فكرة شيشرون الرئيسية القائلة بوجوب القتال على جبهتين بالنظرية السياسية.

٣ ـ ويشير شيشرون بوضوح الى تفضيله الملكية كنظام «خالص»، وداخل هذا النظام المشترك الذي يحظى بتفضيله، خصص مكاناً في كتابه «حول الجمهورية» «Le De Republica» للرجل الفاضل والحكيم، والذي يشبه الولي والوصي او الأمين العام الجمهوري. وقد طرح السؤال اذا كان شيشرون قد فتح الطريق الى الامبراطورية الرومانية، وهو يفكر، مثلاً في بومبيوس Pompée او في نفسه.

ان كتاب Le De Legibus الذي يتضمن القسم الثالث منه، دستوراً كاملاً حسب الاصول، لا يشير الى هذا المصدر. وشيشرون ككثيرين غيره من الرومان، في ذلك العصر المعجبين بسيبيون، كان يستأنس، بدون شك، في تصور مواطن نموذجي يكفي مثاله وأخلاقه Ouctoritas لتقوية الدولة.

المقطع الثاني ـ الولاية والمقاطعة Le Principat et le dominat

بعد معركة اكسيوم Actuim (٣١ ق. م) اصبح اوكتاف سيد ساحة الحرب وحده، فعمد الى تنظيم سلطته، وليس لنا هنا ان نتتبع تفصيل التطور المؤسسي الذي ادى، بفضل براعة اوكتاف، ومثابرة خلفائه، الى قيام شكل سياسي جديد له مستقبل باهر: هو الامبراطورية، وكان هذا التطور يلبي ضرورة ملحة، يحسها الجميع تماماً.

وبالمقابل، لا يمكن السكوت عن كشف التفاوت القائم بين أهمية الحدث السياسي ورصانة الحركة العقائدية التي احاطت به. حتى ليخيل تقريباً ان المفكرين قد رفضوا الكشف الكامل والجذري عن بعد هذا التطور، على أهميته، واكتفوا بمناقشة دلائله الجزئية او العرضية. وفي حين تكونت دولة جديدة، وفي حين تغير الواقع السياسي في جوهره تقريباً، ظل الفكر السياسي لمدة طويلة هامشياً، دون ان يعبر عن هذه التغيرات الا من وجوهها الاكثر قابلية للجدل مثل صراع الشيوخ والطلقاء او العتقاء حتى ليقال تقريباً ان هذا الفكر يريد ان يخفي عن نفسه المعنى الحقيقي للأحداث وفي حين تقررت الامبراطورية الرومانية Principat ابتداء من سنة (٣١ق.م) فان اولى النظريات الامبراطورية قد صيغت في أواخر القرن الأول من عصرنا، ثم انه يجب ان نلاحظ ان هذه النظريات قد صدرت عن مؤلفين اغريقيين.

ان الفكر السياسي اليوناني هو الذي عقب الفكر الروماني المقسوم على نفسه، لكي يعطي للامبراطورية ايديولوجيتها.

ويمكن ان نلاحظ في التطور الايديولوجي الذي حصل في ظل الامبراطورية، عدة حركات متتالية ذات قيم نظرية متفاوتة. وفي مرحلة اولى، تمتد حتى حكم فسباسيان Vespesien .

استمر المفكرون الرومانيون، خصوصاً الرواقيون، في التحليل عملاً بالأفكار السياسية وبالارث الأدبي المنقول عن الجمهورية. مع محاولة تكييفها مع فكرة امبراطورية لازمة ولكن محدودة. ومضى كل شيء كما لو أن الارستقراطية الرومانية، الواعية لوجود سلطة مركزية قوية، تحاول بذات الوقت، ان تحد من صلاحياتها، وان تمكن الافراد من التهرب. ان هذه التناقضات لا يمكن ان تؤدي الى ايديولوجية مبهمة ومتنافرة. وعندما دعيت الارستقراطية الاقاليمية المعتدلة، من قبل فسباسيان الى المساهمة في الحكم وتعادلت مع الارستقراطية الرومانية الحريصة على حرياتها، امكن صياغة نظرية متماسكة، مستندة هذه المرة على ميراث الفكر المهلّن، وبالدرجة الأولى على الرواقية الاغريقية: انه العصر العظيم عصر توازن الامبراطورية. ثم بعد نهاية القرن الثاني وبصورة خاصة بعد الفوضى العسكرية التي حصلت في القرن الثالث، اتجهت الامبراطورية أكثر فأكثر نحو ملكية فردية شرقية، وبحثت عن ايديولوجيتها في فلسفات أكثر اتجاها نحو فكرة التراتب، وأكثر ميلاً الى صبغ السياسة بالصبغة الدينية: الفيثاغورية الجديدة والافلاطونية الجديدة، وانضمت المسيحية بدون حرج كبير الى هذه الفلسفات التي أصبحت رسمية، والتي لم تترك اية مؤلفات بارزة.

١ ـ الامبراطورية والحرية

الايديولوجية الرسمية:

لم تصل الايديولوجية الرسمية الى مرتبة النظرية، العقيدة الرسمية اقتصرت على قيام اوغسطس Auguste باعادة بعث الجمهورية التي قضت عليها الحروب الأهلية. لقد أعاد السلام

الى عالم منشق. وهو لم يطلب اية سلطة استثنائية بل اكتفى بان تولى شخصياً بعض المناصب التقليدية بعد ان تخلى بشكل مسرحي، عن جميع سلطاته الى مجلس الشيوخ. وتوضيح وصيته Testament بانه لم يكن فيما يتعلق بشخصه حاكمًا Potestas اعلى من أي شخص آخر الا انه كان فيما يتعلق بسلطاته Auctoritas اعلى من كل الناس. والصيغة الاكثر ملائمة والتي انتهت بان تفرض نفسها تمثله امبراطوراً في المناطق او الولايات ومقدماً Princeps في روما. لا شك انه كان يختلف تماماً عن المقدم الجمهوري، الذي لم يكن له من امتياز غير ابداء الرأي اولاً في جلسات مجلس الشيوخ مما، يجعل مقارنته بهذا الأمير الأقوى امراً صعباً. ولكن الحيلة نجحت وبدت الجمهورية سليمة غير محسوسة.

وليس من المدهش اطلاقاً ان لا تقوم اية نظرية يومئذ، لأن كل شيء قد وظف للتدليل. ولو بخلاف الحقيقة غالباً، على ان لا شيء قد تغير، وظلت من حيث المبدأ الصورة التقليدية للدستور الروماني موجودة، وظل التنظيم المختلط المشهور الذي كان تلامذة بوليب وشيشرون اوفياء له، معترفاً به. وظلت حكومة روما ديمقراطية لأن الأمير يمثل الشعب الروماني، وظل يتذرع بانه قد حصل على موافقة هذا الشعب، طيلة الصراع السياسي. (cf testament d'Auguste) وظل ارستقراطياً لان سلطات مجلس الشيوخ في ظاهرها كما هي لم تمس. وحصل نوع من التقسيم: فالأمير الامبراطور يسيطر بفضل سلطة قنصلية سابقة على الولايات العسكرية اما مجلس الشيوخ فيحكم الولايات المسالمة، وكانت سلطة التشريع تعود مبدئياً الى مجلس الشيوخ والى الامير طيلة حياته. وكانت الشؤون المالية تعود الى مجلس الشيوخ، ولكن الخزينة العسكرية ومكوسها الخاصة تعود الى الامبراطور. وليس من مجال هنا للبحث عن الحقيقة المختبئة وراء هذه المبادىء. انما علينا ان نلاحظ فقط بان الدعاية الامبريالية قد استعادت مواضيع الايديولوجية الجمهورية كما ركبها بوليب وشيشرون بعد ان ادخلت عليها هذا التصحيح: ان الشعب وهو أحد العناصر الثلاثة التقليدية في الدستور الجمهوري، قد منح سلطاته للأمير والثلاثية اصبحت ثنائية. هذا التصحيح، الحاسم على صعيد الواقع، لا يمس الأسس النظرية للعقيدة. وبدا انه كان لا بد من انتظار تاسيت Tacite للعثور على تبرؤ صريح من اطروحات شيشرون حول الدستور المختلط.

وتقبل الرأي العام هذا التمويه الحذر. وانضم اوغسطس ببراعة الى اتباع بومبيوس. فهو كوارث للقيصر، شريف، وبطل المصالحة وبطل الاتحاد الوطني، رعى أدباً على لسان فيرجيل Virgile حيث قام تيت ليف Tite - Live، بتمجيد امجاد الماضي والأمجاد المستقبلية لروما. ان عظمة الامبراطورية هذه، تدعو الرومان الى معرفة انفسهم والى الاعجاب بها، وهي بآن واحد الصورة الممتازة التي وراءها تختبىء السلطة الشخصية للأمير، وهي المثال الذي يمكن ان يقاد جميع الرومانيين بواسطته الى تمجيد عمل يتجاوزهم، والى مصالحة تقضي على الصراعات السياسية. انها دعوة الى المحافظة على الشيء الروماني Res Romana بدلاً من الاصرار على تعريف وعلى تقاسم الشيء العام Res Publica. وليس من تناقض ايضاً في رؤية هذا الأدب يمجد بآن

واحد، في اشعار اوراس Horace واوفيد Ovide ملذات العزلة والانقطاع عن الناس، ومحاسن الريف والحب. انه الوجه الآخر المألوف والمؤمن لهذه العظمة، وهذه المحاسن تلهي المواطنين عن الصراعات الداخلية.

هذا الشيء الروماني Res Romana، هذه الثروة المشتركة، الأمينة، في هذه النقطة على الأقل. حول صيغ الجمهورية. وضعت في صلب دعايتها، واعطت للفكر السياسي الأوروبي درساً مستقبلياً هائلاً. ان هذا الشكل من الحكومة المتجه عملياً نحو الملكيةّ الفردية، والعامل بكل ايديولوجيته، على التنكر لها، يركز بهذه الحركة المزدوجة، فكرة الدولة، وذلك بالمقدار الذي تنكر فيه السلطة ان تكون لها حرية التصرف بهذه الثروة الضخمة التي هي الامبراطورية، وبذات الوقت تقوم هذه السلطة المطبوعة بالطابع الشخصي المتزايد، وعلى مختلف درجات الأجهزة، وتستند وتتكامل.

وانه لذو دلالة، كما سنرى فيما بعد، ان لا تستطيع الوراثية السلالية على الطريقة الشرقية ان تترسخ في هذه الامبراطورية، على شكلها المعروف. ان الامبراطورية ليست ملكاً قابلاً للانتقال. فضلاً عن ذلك وليس كما فعل الاسكندر والبطالسة Ptolemées. لم يستطع الامراء الرومان ان يستعملوا هذه الممتلكات الشاسعة كملكية فردية يمكن التصرف بها او قسمتها او التخلي عنها بحسب المشيئة. انهم مجرد امناء على ثروة تعود خارج نطاق ادارتهم، الى ما يسميه الدستور المختلط الشعب الروماني Populus Romanus. وهذا تجريد بكل تأكيد. يمكن ان نعزو اليه الكثير من السلوك، الا انه يكفي، على الأقل، لمواجهة التأثيرات الشرقية. وقد عرف مارك أوريل Marc - Aurèle وهو يتلقى عبء الامبراطورية، انه يتلقى ايضاً، مع السلطة العليا، العبودية العليا التي قبل بها. هذا التصور الموروث عن الوقت الذي لم يكن فيه الشيء العام موجوداً الا ضمن الحاضرة. سوف يظل ويستمر خلال الامبراطورية وسوف يتجدد بفعل التأثير الاغريقي حيث يسود موجب الاخلاص المدني. وسوف يتيح هذا التصور التغلب على التحول الضخم الذي كان قيد التحضير، كما سيطبع طيلة قرون بطابعه المصير السياسي للعالم الغربي. على الرغم من الانتكاسات والتناسي، وذلك بانشائه واقعاً سياسياً ومادياً متميزاً عن تتالي الحكومات Succession des gouverts.

والامبراطورية الرومانية، على عمق اختلافها، حول هذه النقطة الرئيسية، عن الملكيات الفردية الشرقية والمؤلّهة، قلدت هذه الأخيرة دون غيرها: وقام مداحوها يصفون روما، لا كأمة منتصرة فقط، بل كأمة مصطفاة، ويصورون اوغسطس، لا كقائد منتصر، بل كرجل منت عليه العناية الالهية بفضلها فجعلته عامل قوة تتجاوزه. هناك، ولا شك تملق وتزلف، في ما ورد في الكتاب المسمى: «Le Deux mobis haec otia fecit».

ولكن اللغة المستعارة من شعراء بلاطات الشرق المهلن تلائم نوعاً ما، هذا اللبس

والغموض في الحين الذي كان فيه أوغسطس ينظم منهجياً عملية تأليه نفسه. وأصبح حبراً اعظم ابتداء من السنة ١٤ ب. م ودوماً ضحية سخر الدين لمصلحته، وأخذ يعد العدة لعبادته، الا انه ظل اميناً لروما، وهذا شيء ملفت وملحوظ: وبعد ذلك، استخدم الحس الشعبي ـ الذي كان منذ سيبيون أميليان ـ، يسخر خدعة المحظوظين، لتأمين المهابة للأمير، موجها من قبل الديانة الرومانية ذات الاصول المعقدة والمسية الى اقصى حد. والشيء الذي لم يشأ اوغسطس الحصول عليه صراحة عن طريق القانون، تدبره لنفسه عن طريق الدين. وكان لنجاح هذا التحالف بين السلطة الفردية والدين ابعاد فيا بعد، في تاريخ الافكار السياسية الأوروبية، خلقت تراثاً غنياً ومستمراً وثابتاً.

ب ـ المقاومات والاتفاقات التحكيمية في القرن الأول

المسألة التي كانت تهيمن على التفكير السياسي حتى «الانطونيين»[1] هي بالغ بط المسألة التي عبر عنها تاسيت بكلمات واضحة في أواخر القرن الأول: انها علاقة الامبراطورية بالحرية. وتطرح هذه المسألة، بصورة خاصة، بالنسبة الى الجهاز الاداري الحاكم، الفرسان والشيوخ، والموظفون الكبار والاعيان. الذين هم على علاقة مباشرة بالسلطة الجديدة، وعلى خصام مكشوف او مبطن معها حول الافضلية او الاسبقية. ونجد عندهم بصورة خاصة او عند الناطقين باسمهم، افكاراً سياسية ظاهرة، فالانتقادات المرة من أمثال مارسيال Martial او جوفنال Juvénal، الطفيلي او المتوسط الحال، لا تقدم لنا الا القليل من العناصر.

ويجب الملاحظة اولاً ان أياً من هؤلاء الأعيان لم يرفض، بصورة مطلقة، الامبراطورية كشكل حكومة ولم يفكر أبداً في العودة الى الماضي. حتى لوكن Lucain، بطل الافكار البومبية (نسبة الى بومبي Pompée) لم يهاجم القيصرية الا لحقد شخصي تجاه نيرون Néron، لقد بدت لهم الامبراطورية شيئاً ضرورياً. «هذا الجسم الضخم يحتاج الى رأس»: كان هذا جوابهم لمن يحاججهم. وعندما كانوا يمتدحون فضائل كاتون الاوتيكي Caton d'utique او بروتوس Brutus، كانوا يسارعون الى الايضاح بانهم يمتدحون، الصفات. والمثل الأدبي لهؤلاء الابطال، وليس المثال السياسي الذي يمثلونه، وبحسب تعبير غاستون بواسيي Gaston Boissier الموفق، انهم يدافعون عن الفضائل الجمهورية لا عن الدستور الجمهوري. وبالفعل تفرض الحاجة الى سلطة شخصية نفسها عليهم وعلى غيرهم. ودليل ذلك انه اثناء مؤامرة بيزون Pison[2] قرر المتآمرون ان يرفعوا الى السدة العليا هذا الأخير محل نيرون. ولكن الارستقراطية، وهي تعلم تماماً ان الامبراطور لا يستطيع ان يحكم بدون الكبح من جماحها، لذا فقد أرادت ان يكون لها امبراطورها. لقد

(١) هم الأباطرة: نرفا، تراجان، ادريان، انطونان، مارك لوريل، فروس، وكومود. وقد حكموا من سنة ٩٦ إلى سنة ١٩٢. (الترجمة).

(٢) قيصر روماني (٣٨ ـ ٦٩). تبناه غالبا وعينه وريثه بلقب قيصر (٦٩). قتل معه على يد الحرس بتحريض من أوتون. (الترجمة).

ارتضت المؤسسة، ولكن أرادت ان تحيطها بأنواع من فخامة الضمانات الاجتماعية بحيث تجعلها عاجزة. هذا التناقض، اينما وجد، يفسر الفقر العقائدي لحركة مقاومة الامبراطورية. وفي الوقت الذي ذهب فيه الامراء يبحثون في التراث عن شيء يستر تنامي سلطانهم، حاول الاعيان ان يجدوا فيه ما يحد من هذه السلطة الجديدة التي لا تطاق ولا انفكاك منها، وفيما كانوا يبحثون عن ايديولوجية، أكثر من سعيهم وراء مؤسسات، وجدوا أمامهم بالطبع الرواقية Stoïcisme؛ لا شيء، بالطبع، اصيلاً يمكن ان يخرج من مثل هذا الموقف، ولكنه يتيح قياس المرونة المدهشة لهذه السياسة، والرواقية ايضاً، بعد ان صبغت باللون الايديولوجي برنامج آل الغراق Les Gracques، هي التي سوف تغذي مقاومات ومساومات الاعيان الذين كانوا ينادون بها كحافز ادبي للفكر الجمهوري.

وتقوم المرونة، بصورة اساسية، على ان علاقات النظام بالحرية، من حيث المبدأ، حرية بكل تكيف، وتتقبل كل العبارات. والحرية بالنسبة الى الرواقي، هي من جهة، التقبل الواعي لنظام طبيعي او معقول، وهي، من جهة ثانية، ملك غير قابل للبيع او المبادلة. ولا يمكن تصور صيغة أكثر طواعية، ولا نندهش ان نحن لم نحظ منهم بتعريف موضوعي وسياسي لهذا المفهوم عن الحرية، فالحكيم، من جهة، دائماً حر، وحريته الداخلية مطلقة، انه دائم قادر على الانغلاق على ذاته، وهو، في النهاية، قادر على التفلت، بواسطة الموت الارادي، من كل ضغط؛ ولكن من جهة ثانية، لما كان الانتساب الى سلك معين هو المظهر الخارجي لحريته، فانه يكفي ان يبدو هذا السلك، في نظره، عقلانياً، حتى يتكون لديه الشعور بانه حر في طاعته له؛ ثم اي سلك يمكن ان يبدو له عقلانياً غير السلك الذي يسهم هو فيه؟. وفي النهاية، ان الرواقية التي تدعي لنفسها بأنها المذهب الاكثر صرامة، هي بالعكس من ذلك، المذهب الذي يبرر الانتهازية، فهي اتاحت للاعيان الرومان، في القرن الأول، ان يجدوا بسهولة شروط تعاونهم مع الامبراطورية، وذلك بتبرير انتمائهم للنظام القائم، وباتاحة الفرصة امامهم للانسحاب بشرف وإباء. بل ان مرونة الرواقية تذهب ابعد من ذلك. فهي تجيب بلسان سنيك Sénéque على السؤال التالي: «هل يتوجب على الحكيم ان يهتم بالسياسة» باتجاهين متناقضين. في كتاب Le De Otio (سنة ٦١/ ٦٢) دعا سرنوس Serenus الحكيم الى الامتناع عن السياسة الا انه في كتابه Le De Tranquilliate animi (سنة ٤٩١) دعاه إلى العمل السياسي. وقد أعطى المعلمون القدامى المثل إذ كان زينون، وكريزيب وكليانت (Zénon, Chrysippe et cléanthe) قد اعتزلوا الشؤون العامة، فانهم قد شجعوا تلاميذهم على تعاطيها لأن الاهتمام بالاقران وبالاشباه يعني بالنسبة الى الرواقي الاستجابة للأمنية الطبيعية، ولكن السياسة في ذاتها هي من الاشياء غير المهمة، وهي لا تصبح الا بالاستعمال وبالتطبيق، مصدراً للاعمال الفاضلة او المشينة. وهكذا تصبح الرواقية، (المنفتحة على كل المباحث الضميرية، والحيادية بالنسبة الى الالتزامات، والحامية في جميع الأحوال، للكرامة)، اداةً مثالية في هذه المساومة المأسوية التي مارستها الطبقة النبيلة الرومانية تجاه السلطة.

أ) سينك Sénèque وكتابه: دي كلمانسيا «De Clementia» Sénèque et le:

نحن مدينون لعبقرية سنك المرنة بأطروحة بارزة جداً ترمي الى مزج وتوحيد العناصر المتنائرة لعقيدة قد خبرتها الأحداث. وهو يرى ان من المسلم به وجود نوع من الحالات تكون فيها الامبراطورية في اوجها، وهذا ما عمل له اوغسطس، وهو ما تجب العودة اليه بعد تجاوزات طيباريوس Tibère وكاليكولا Caligula وكلود Claude الذين تصرفوا كمستبدين. كان سنك مربياً (٤٩ ـ ٥٤) ثم وزيراً (٥٤ ـ ٦٢) لنيرون، فحاول ان يحيي وان يعيد الى الوجود هذا النظام الثنائي، الذي هو تحوير للدستور القديم، دستور بوليب، المظنون أنه برنامج أوغسطس. إن البرنامج الذي وضعه نيرون وتبناه يحدد بوضوح هذه الرعاية:

(Ex Augusti pracscripto inperaturum se» (Suétom, Vie de Neron 10 ولكن قراءة كتاب دي كلمانسيا Le De Clementia تدل كم هي وهمية هذه الثنائية، لقد حاول سنك فيها ان يرسم قيصر الطيب Le Bon César. وكانت فكرته بسيطة: ان الطبيعة تدفع الناس الى اختيار رئيس عليهم، واذاً لا بد من وجود امير، الا ان على هذا ان يتصرف من أجل مصلحة رعيته لا من أجل مصلحته هو. انه الولي وليس المعلم، انه ممثل الشعب المزود بسلطة آلهية، وليس الأله، ويجب ان يكون قبل كل شيء الخادم والمفسر للقوانين. وهكذا يبدو اهتمام سنك من أجل وضع دستور نازع نحو الملكية الفردية، من أجل محاولة الابتعاد به عن هذا الاتجاه.

ان برنامج الثنائية يتطلب تقسيم السلطة بين الأمير ومجلس الشيوخ. في حين يظهر عمل سنك بوضوح ان لا وجود لشيء الا بتازلٍ من الامبراطور. وتدل، حتى عناوين كتبه De Clementia وملحقه Detra، على ان شخصية الأمير، في النهاية هي العنصر الحاسم، وإن الرجاء الوحيد المأمول هو ان يكون الأمير حكيًا: ويبقى ان نوضح (اذ هنا تبدأ فعلاً تحت مظاهر الاخلاق، المشكلة السياسية الحقة)، ما هو المقصود من كلمة حكيم ـ وعندما يطلب سنك ان تتوفر في الأمير المزايا الرواقية، فانه يريد ان يقبل الامبراطور بان لا يكون الا القيم الأمين على سلطة هي بذاتها مطلقة لا تحتمل اية قيود الا ما تفرضه هي على نفسها.

الاتصاف بالحكمة، يعني نسيان الذات بحيث يصبح المرء خادم القانون الوضعي، والقانون الأدبي بآن واحد. ويرتكز نظام سنك على فعل ايماني: انه يفترض ان الامير، بقبوله البديهي بالمبدأ الثنائي، سوف يمثل بآن واحد كل سلطة الدولة وسوف يحترم عن قناعة سلطة مجلس الشيوخ ويدعمها، وهكذا اقتصر عمله، في الواقع على طرح المشكلة التي سوف تأتي الاحداث لتحلها.

ب) المعارضة في أيام الامبراطورية:

كما ان سنك كان يرى ضمان وجود الامبراطورية العادلة في الفضائل التي يتميز بها الامبراطور الصالح، كذلك فان مساوىء الاباطرة الاشرار هي التي سوف تكون هدف معارضي الامبراطورية، دون المساس بمبدأ النظام. وقد يكون من الممكن ان تخفي هذه الانتقادات

الشخصية الموجهة من قبل البعض، انتقاداً للنظام بالذات، هذا البعض قلة: اذ ان التوبيخ يوجه على العموم، الى التجاوزات. والمستبد، تمييزاً له عن الأمير: هو الذي يصل في تحكمه واطلاقيته الى المدى البعيد. والمستبدون هم في الواقع كل اولئك الذين يضغطون على الارستقراطية مهما كانت الاسباب: مبررة ام غير مبررة. واضطهاد الفلاسفة الذي جرى بصورة خاصة تحت حكم نيرون، ودوميسين Domitien (٩٤) قد يوحي بانه، في هذه الأوساط الفكرية، على الأقل، قد تكونت عقيدة سياسية، مناوئة للامبراطورية الاساسية.

هذه الفرضية قليلة الاحتمال اذا علمنا ان ديون كريزوستوم، المادح المستقبلي لتراجان، كان من بين المبعدين. ومن الطبيعي تماماً الافتراض. ان الرواقيين، كالعادة كانوا الظل الأمين للأعيان المثقفين، وانهم كانوا في الصراع الذي كان دائراً في ذلك الحين بين الامبراطور والشيوخ، كانوا مع هؤلاء وكما ان سنك، في مرحلة التعاون، قد اطلق باسم الرواقية، نظرية التوافق والمصالحة، فانهم اي الرواقيين ربما نادوا في هذه الاحايين المتوترة وباسم نفس العقيدة الرواقية بنظرية الامتناع وقدموا مثل الرقابة الادبية الاخلاقية.

ويفيدنا تاسيت Tacite، ان الرواقي في نظر الوشاة، والرواقية ليست أبداً سبب المعارضة بل هي فقط السبيل امام المعارضين لكي يبرروا، بالمناسبة ابتعادهم عن السلطة الامبراطورية.

ولم ينتج اي جديد في النهاية عن هذه العقيدة التي استخدمها الاعيان لكي يبرروا أيضاً موافقتهم او امتناعهم. وكان تاسيت شاهداً على هذا التطور: وبدا تعباً برماً. لقد خيب امله شعب صاخب وجبان بآن واحد (An. XV, 46) كما خيبت الارستقراطية امله (An, VI, 42) فكفر بكمال الجمهورية القديمة التي بدت في ذهنه ممزقة بالحروب الاهلية، وكفر بمتانة الدستور المثالي الشهير الذي وضعه بوليب وشيشرون (An, IV, 33). وبدا هذا الاعتراف الاخير مملوءاً بالمعاني: انه يدل على موت المثال الجمهوري الذي بذل الامير Le Prince والشيوخ الجهود الحثيثة، المتنافرة من أجل الاحتفاظ به عبر الانقلابات، وبصورة ادق، انه يحدد اللحظة التي فقدت فيها كلمة «الجمهورية» قيمتها السحرية. اذ بعد الأن تخلى الرومان عن الكلام في الدستور المختلط، كما أقلعوا عن الأوهام. ان الحرية بالنسبة الى تاسيت هي الالتجاء الى الغابات الجرمانية.

ولم يبق الا العيش، والتكيف مع متطلبات العصر، والتفتيش عن طريق تخلو بآن واحد من الحقارة ومن الخطر. (An IV 20). ولن تكون الفلسفة دليلاً أميناً في هذا البحث. لقد صرح تاسيت علانية انه «لا يليق بالروماني، وبالشيخ ان يكون ذا ميل شديد اليها (الى الفلسفة) (gr. 4.) وهكذا تمسح واقعيته الكثير من الأوهام الملحة. ان وجود تاسيت لدليل على التغيير في الأفكار. ومنذ الآن فصاعداً لم تعد مفاهيم الحرية، والتوازن بين السلطات هي السائدة. لقد تبلدت الارستقراطية الرومانية، وانتهكت واصبحت في نهاية القرن الأول مستعدة لتقبل الصيغة الاستبدادية، دونما مواربة ودونما اوهام.

٢ ـ «التضامنية» والامبراطورية الرواقية:

ولكن هناك قوى أقل تنوراً وربما أقل قرفاً تولت في الامبراطورية مكان الارستقراطية الرومانية. ان حكم نرفا Nerva يعتبر طليعة الامبراطورية الليبرالية. والتعاون بين الأمير والمجلس سوف يمر، ظاهرياً، بمرحلة سعيدة. لقد خفت شكاوى الاعيان، على ما يبدو. واذا ظلّت السلطة، في الواقع، بين يدي الأمير كاملة، فان الجميع كانوا يحسون بانهم يخدمون، بعد الآن نفس القضية. ان العنصر المهم في هذه الطمأنينة هو تأييد اعيان الريف، وقد كانوا موضوع الاهتمام الامبراطوري. وكان هذا الولاء قد تجاوز وغطى على الصغائر والحقارات الضيقة التي تبنتها الارستقراطية الرومانية. لقد استمر النظام الدستوري للجمهورية. ولكن حول الهالة الادبية التي خلقها هذا النظام والنظام السياسي البديل الذي حل محل الجمهورية، تكون اجماع غير مموه. ان الامبراطورية هي التي تثبت وتدعم سلطة الامير كما ان الامير هو الذي يؤمن تماسك الامبراطورية.

ألف) ـ تضامن الامبراطورية:

يرتدي الفتح الروماني مظهرين مظهر الحدث العسكري ومظهر واقعة التحضر، ولكنه، اذا كان قد تمّ بسرعة، وانه بالنسبة الى الأمبرياليات القديمة، قد استمر، فذاك بالضبط، لان تاريخ الحضارة البطيء قد اعدَّ الأف القنوات التي أمنت للسياسة الرومانية وللستراتيجية الرومانية انتصاراتها. لقد تغلب الرومان بسهولة كبرى على الشعوب المهلّنة، اي المتمدنة سياسياً، كما لو ان هذا الوعي السياسي لم يفد هذه الشعوب الا لاقناعها بحقيقة التفوق الروماني. وقد حافظ الرومان على سلطتهم، باقامة حواضر في الأراضي المفتوحة التي كانت تجهل هذا النوع من الانظمة، كما لو ان الحياة في الحاضرة، من النمط الهليني كانت ضماناً لطاعة شعوب هذه الأراضي: وعلامةً على انتمائها لحضارة كانت روما راعيتها. هذه الفجائية العجيبة، والمدهشة من جهة، وظاهرة الضرورة، ان أمكن القول، من جهة ثانية، قد اثرت على سلوكات الشعوب المحكومة.

أ ـ تفوق روما وحظها السعيد:

يبدو واضحاً تماماً أنه في الحين الذي كانت فيه الحاضرات تقاوم الغازي، كان العديد منها مؤمناً بضرورة الوحدة تحت ظل سيد واحد. والشاهد على ذلك ردة فعل يوناني من أصل عريق، مواطن ومثقف هو بوليب. فقد أخذ كرهينة من قبل الرومان، ولكنه أعجب بهم كثيراً حتى استولوا عليه. وذابت وطنيته، بل لنقل ذاتيته حالاً. حتى ليظن أن العقلية الإغريقية المستعصية على كل كونفدرالية تفتحت بالطبع على المشاريع الأسمى والأعظم. ولكن بوليب سيقوم بعمل أعظم. وما لم تقم به اليونان من أجل اثينا ولا من أجل الاسكندر، سيقوم به هو، انه سيصوغ نظرية تاريخية عن الامبريالية الرومانية، سوف تغذي طيلة قرون الفكر السياسي، وتؤمن لروما نوعاً من الحق الحضري، ومن الارتهان للتاريخ، خصوصاً عندما قام المسيحيون بتنظيمه ومنهجته على طريقتهم وبأسلوبهم. لقد عرف حالاً، وبدلائل أكيدة، عظمة روما المستقبلية: ان تنظيمها السياسي

الكامل، وتقنيتها العسكرية، بل والفكر عند الرومان جعلت منهم امة ممتازة تجب طاعتها والخضوع لسلطانها. ان ورثة الاسكندر الحقيقيين ليسوا لا البطالسة Ptolémées ولا السلوقيين Séleucides، بل هم الرومان. ان التواريخ القومية، سوف تنصهر بعد الآن في تاريخ روماني يشملها جميعاً: واذاً ان روما سوف تؤسس طموحها وعظمتها وتفوقها وعالميتها على اختيار خاص معين: اذ ربما لاول مرة يسخر معنى التاريخ علناً لتبرير طموح سياسي آني.

والى جانب «التاريخ» انما بصورة اقرب الى الايمان الشعبي، ذكر الحظ السعيد والعناية الألهية، خصوصاً في الشرق المهلّن. وكما كان الاسكندر صاحب حظ سعيد، هناك لروما ايضاً حظها. وقد سارت هذه الفكرة مسارها عبر كل طرقات الامبراطورية ونالت تأييد كل المدارس. ويعترف بلوتارك Plutarque في كتيبه حول «حظ الرومان السعيد» ان المسألة قد أصبحت تقليدية لمعرفة سبب عظمة الرومان: هل هي فضيلتهم، ام هو حظهم، ودون استبعاد لتأثير الفضيلة، عمد بلوتارك الى تعظيم «الحظ». فقد اعطى الحظ السعيد لروما كل السلطة «حتى أصبحت بالنسبة الى كل الأمم كالفستا[1] العذراء» المقدسة والشفوقة. وهكذا اصبحت روما، فضلاً عن ذلك «المدينة المختارة» المحببة الى الألهة، مصالح الشعوب الأخرى ان تبحث عن الاستفادة بصورة غير مباشرة، من النعم التي تمنحها الالوهية للرومان. وقد تميز بلوتارك، وهو البورجوازي الوطني الكلف المغرم بالوطنية الثقافية، بهذا الاسلوب في المقارنة بين الناس حيث يضع وجهاً لوجه الابطال الرومان والابطال اليونانيين. لقد أصبحت عظمة روما المعترف بها كونياً، المقياس المقرر الذي تقاس به كل عظمة، وأصبحت عظمتها الثروة المشتركة التي تتم لصالحها كل أنواع التحويلات.

ب ـ الوثاق الروماني المتين:

لم يتم هذا التوحيد، بالطبع، بدون تمزق من هنا وهناك. لقد قاوم بعض الرومان المأخوذين بردة فعل انانية خاصة، الامتزاج الذي تفرض الفتوحات ونتائجها، والاحتقار الذي كان يكنه الرومان القدامى تجاه الغريب، ثم احتقار الريفي المروض للبلدان المفتوحة حديثاً، وأخيراً الاحتقار المعلنّ احياناً تجاه الاغريقي او الأسيوي، كلها عملت على معارضة عملية الاندماج. وقد حلم جوفنال (٦٥؟ ١٢٨) Juvnal بروما لاتينية خالصة محتفظة بفضائل المدن الايطالية الصغرى: «لا استطيع، ياكيريتيس Quirites تصور روما اغريقية» (Sat. III. 60). ولكن هذه الارتكاسات اقتصرت في النهاية على المجال الديني او الأدبي. وظلت، كأحلام تاسيت حول صفاء الجرمان، ارتكاسات ارتدادية الى الماضي ودنما غد او مستقبل: ولكن ارتكاسات الشعوب الخاضعة كانت أكثر جدية. لا شك ان البعض قد قاوم ادبياً السلطة الرومانية، واذا استثنى اليهود، لم تظهر اية بادرة سياسية خالصة مناوئة. وفي أغلب الأحيان، ومع الاعتراف بسلطة الامبراطورية، فان الامم صبت حقدها على حاضرة روما بالذات، المدينة المكتظة الفاسدة، ام

(١) الفستا هي آلهة النار عند الرومان وتقابلها الهستيا عند الإغريق. وكانت آلهة المنزل (الترجمة).

كل الرذائل، التي أثرت من أسلوب الامبراطورية، الطفيلية الماثلة التي تمتص كل العالم المتوسطي، واعطى ديون كريزستوم مثلاً من هذه المهاجات التي تشكل اسفار الرؤيا اليهودية وسفر الرؤيا للقديس يوحنا، الشكل المسرف والكارثي عنها. وقلّما بقي شيء مهم من هذه الاضطرابات المنفردة العزلاء. ونشكلت عبر البلاد، طبقة اجتماعية مشتتة عرقياً، متوحدة ثقافياً ومتماسكة، عملت على تأمين وحدة الامبراطورية. هذه الطبقة المؤلفة من الأعيان المثقفين المدعوة بصورة متزايدة الى استلام المسؤوليات السياسية منذ أيام فسباسيان Vespasien، المتمسكة بالرواقية، وجدت في تطبيق منطق واحد، وأدبيات واحدة تقريباً من نهر الايبر (في اسبانيا) حتى نهر دجلة (في العراق) سبباً قوياً للايمان، بآن واحدٍ، بعبقرية الامبراطورية وبوحدتها. وكان يحركها احساس مزدوج. احساس بالمديونية تجاه روما اولاً، التي فرضت عدالتها ونظامها وأمنها وسلامها في كل مكان: واستحال بعد ذلك على الناس التفكير بالامبراطورية وكأنها شيء آخر غير الاطار الدائم والضروري في حيواتهم. وصرح اليوس ارستيد AE Lius Aristide باسم الارستقراطية الايونية: «لقد تعلقوا جميعاً بروما كما تتعلق الوطاويط في المغاور بالحجارة، وببعضها البعض، وهم يخشون، بعد ذلك ان ينفصلوا عنها» (Oristide XXVI, K 29) وتولد احساس ايضاً بوجود ثقافة كونية توحد العالم في اطار السلام داخل هذا الأمن السلامي، وكما فعل بريكليس Periclés في تمجيد اثينا، قام اليوس ارستيد، يمتدح روما الوصية الليبرالية التي جعلت من امبراطوريتها عالم بهجة: «ان العالم كله يبدو وكأنه في عيد، لقد تخلت كل الحواضر عن منافستها القديمة، بل انها جميعاً اصبحت تتنافس على فكرة وحيدة: ان تبدو أكثر جمالاً وأكثر اغراءً وفتنة». (ibid, 68).

وقد ساهمت جميع المدارس على هذا الاساس، في التبرير الفلسفي لهذا الاحساس بالوحدة، الا ان أحداً منها لم يبلغ مبلغ الرواقية. فمن بانتيوس Panétuis الى مارك اوريل، Marc. Aurèle كلهم بيّن ان حاضرة الانسان الحقة، هي الكون، وانه فوق الفوارق في العرق، وفي الحاضرة، وفي اللغة، تسود وحدة عميقة هي الوحدة الإنسانية. وقد لخص بلوتارك عقيدة الرواقيين عندما قال ساخراً بهم في كتابه «تناقضات الرواقيين».

Les Contradictions des Stoïciens: «ان تلامذة بورتيك Portique لا يمكنهم معالجة السياسة دون ان يصروا على ان العالم واحد، وانه متناهٍ وان سلطة واحدة تحكمه». ولكن الامبراطورية الرومانية التي كانت تنطبق في اذهان الناس يومئذ، على الأرض المعمورة، يجب ان تتصف بنفس المزايا التي تتصف بها الحاضرة الجامعة Cosmopolis على الصعيد السياسي، لأنها تمثلها، ومهما قلنا فاننا لا نبالغ، عن الاهمية السياسية لحالة الفكر هذه التي استقوت بالمسيحية فاستمرت لعدة قرون حاملة الاحساس الواعي او المبهم بالوحدة الانسانية، او على الأقل بالوحدة المتوسطية قبل ان تهجم عليها وطنية مختلفة تماماً عن المواطنية المدنية القديمة فتجزأها.

ولكن الرواقية قدمت فكرة جديدة أخرى تكمل باتقان فكرة الوحدة وتفضح بذات الوقت المجموعات الوسيطة Les Communautés intermediaires، وذلك حين أكدت على تضامن مختلف

عناصر الكون، وعلى اجتماعها، في مجموعة تتسع لحدود الامبراطورية، وتشمل الوحدات التي استطاعت الفتوحات الأولى ان تحررها: ولم ينفك مارك اوريل. الامبراطور من سنة ١٦١ - ١٨٠ يردد في مجموعة «الافكار Les Pensées» بأن الفرد ليس شيئاً في عين الكون وفي عين الزمن الذي يمضي، وان الاهمية هي لهذا المجموع الذي يشكل الفرد جزءاً منه. «اننا جميعاً نساهم في اكمال عمل واحد. بعضنا عن وعي وادراك وبعضنا في غفلة منه» (VI, 42 et cf IX 23) وسواء تعلق الأمر بالتضامن الكوني او بالتضامن السياسي، فان الرواقية قد حاولت بصورة دائمة، وبصورة خاصة ابتداء من نهاية القرن الأول، ان تؤسس وان تنظم المواطنية المدنية le civisme الامبراطورية في عالم متنافر ومتشعب الى أقصى حد.

لقد كانت هذه الفلسفة البوتقة، التي تكونت فيها فكرة جديدة عن الامبراطورية، لدى الطبقات المميزة على الأقل، رغم انها، اي هذه الفلسفة كانت خلواً من المضمون السياسي الواضح انما كانت غنية بالأوامر والنواهي العمومية (الاخلاص للمصلحة العامة، الاحساس بوحدة العالم المتحضر، القبول بأخلاقية مشتركة). والفكرة الجديدة عن الامبراطورية المذكورة هي تنظيم (Système) (وفقاً للكلمة العزيزة على مارك اوريل) اي مجموعة متماسكة يسيطر فيها، لا السلطان المفروض، بل الالتزام الأدبي بالمساهمة بالمجهود المشترك حتى مجموعة التصورات فيها تكيف حسب مقتضيات السياسة: ان الايمان، الفكري على الأقل بالوحدانية التي نادت به الرواقية حمل الناس على محض الطاعة للملكية الفردية وعلى تعليق الآمال على الملكية الألهية. هذه الاطروحات ثابتة في الأدب الرواقي، ولكن المثل الأبلغ ربما كان « البوريسنيتك » Le borysthénitique لمؤلفه ديون كريزوستوم وفيه يتوسع الخطيب امام مجموعة هلّينية من بون اكسن Pont - Euxin المعزولة وسط الجزيرة وسط البرابرة، في تحديد المدينة الكونية Cosmopolis: ان هذه تتضمن حاضرة الألهة، وهي وحدها المدينة الكاملة (لانها بحسب الاصطلاحات الرواقية، مدينة الكواكب ذات المسارات المتنظمة وفقاً للقوانين) وحاضرات البشر المختلفة في درجات كمالها، والتي تخضع نوعاً ما للقوانين، ولكنها ملتصقة بحاضرة الآلهة، كما يلتصق الأطفال بالمواطنين في حاضرة واحدة. حول هذه الرسيمات المريحة نمت الرواقية الاحساس بقيمة امثولية وموحدة للنظام الألهي، اي للنظام بالذات، وكل فوائده تعود الى السلطة الامبراطورية.

ج - روما والعالم:

على الصعيد المحصور، صعيد الوجدان الشعبي، كان يخشى الاصطدام بتحفظات خطرة، سواء كانت هلّينية ام رومانية قديمة. وخفت حدة الصراع تدريجياً، ولكي لا يغضب شيشرون احداً، قسم العالم الى ثلاث فئات: ايطاليا، اليونان، والبرابرة،

ولكن الاغراء بدمج الفريقين الأولين كان كبيراً لكي تتيسر مقارنتها بالأخير، وأفضل سبيل للدمج هو اعتماد التبني. ولهذا نجد فيرجيل البطل الطروادي ايني Enée (في ضوء الملحمة الهلينية) باعتباره ايضاً جداً بعيداً للرومان. وهكذا امكن تأمين الوحدة الروحية للحضارتين

الرئيسيتين، كما امكن تثبيت السيطرة المشتركة اللاتينية الهلّينية دونما جرحٍ لشعور أحد.

وهاجم دنيس هاليكارناس Denis d'Halicarnasse نفس العمل الاندماجي عندما حاول ان يثبت ان اللاتينية هي احدى لهجات الاغريقية. لقد قام البعض بحسب الامكنة وبحسب الظروف، امثال فيتروف Vitruve، .بالتركيز على أولية روما التي استطاعت صهر كل شيء، أو أمثال ليبانيوس Libanios، الذي ركز على اهمية المزدوج ـ روما ـ اليونان. ولكن الأجيال الجديدة المثقفة في اثينا، وفي رودس او برغام Pergame [1] او في روما ايضاً على أيدي معلمين كانت هذه تستدعيهم، متشبعين من العلوم الانسانية Humanitas، المأخوذة عن الفيلا تروبيا (محبة الانسان) Philanthropia الاغريقية، ولم تكن لتهتم كثيراً لهذه الفوارق قدر اهتمامها بوحدة الثقافة المشتركة.

ثم ان البرابرة انفسهم لم يعد اسمهم ينطبق عليهم ان برابرة الامس هم، اليوم، أفضل من حمى هذه الحضارة ووصفهم بالبرابرة أخذ يتراجع باستمرار والأمر الذي أصدره كراكلا Caracalla قد وضع حداً نهائياً لهذا التطور.

ان جميع سكان الامبراطورية، الذين ولدوا احراراً، لهم الحق في المواطنية الرومانية droit de cité. لقد نشأ مفهوم جديد، بالنسبة الى الضمير السياسي، يختلف تماماً عن المواطنية البلدية حسب ما يفهمها الاغريق، ويختلف عن التعلق الشخصي الذاتي الذي اعتمدته السلالات المتهلنة، وعلى مستوى هذه الدولة ذات النمط الجديد الذي يتعلق به المواطن بعد الآن: اي الدولة الرومانية. وبالمقابل ان كلمة بربري تفتتت الى معاني مجزأة وسلبية للدلالة على اولئك الذين وراء الحدود Limes ليس لهم رابط بالامبراطورية ولا حصة في الحضارة[2].

باء) ـ عقيدة الامير

اذا كان القرن الاول هو عصر المنازعات، فان القرن الثاني هو بالعكس، عصر البناء العقائدي، الاصيل نوعاً ما. وفيه حاول الاعيان تعريف سلطة الامير، ومن ثمّ حدها عند اللزوم. وقد اشرنا الى هذا الحماس من قبل البورجوازيةالاقليمية بصورة خاصة، للامبراطورية الليبرالية. ونشير أيضاً إلى أن كل هؤلاء الفقهاء كانوا تقريباً (باستثناء بلين لوجون Pline Le Jeune الذي نادى، بشكل من الأشكال بأفضلية الرومان) من اليونان او على الأقل من ذوي الثقافة الاغريقية. وهذا يعني القول بان الاطروحات التي نادوا بها كانت تستمد مصادرها من الارث الهليني او المتهلن، وانهم كانوا متكيفين نوعاً ما، مع الوضع الخاص بالامبراطور. وهذه الملاحظة قد تستطيع احياناً تبرير التغييرات التي طرأت على المواقف. وهي في مطلق الأحوال تفسر، الى حد ما، لماذا اضطر الفكر السياسي الروماني، المبلبل بفعل ظاهرة سياسية جديدة، الى الالتفات نحو تقاليد موازية.

---

(١) بلد في آسيا الصغرى.

(٢) من المؤكد أن لكلمة بربري في العديد من النصوص، معاني محرفة عن معناها التقليدي، أن المعاني السياسية للتعبير، وحدها هي المقصودة هنا

أ ـ اطراء تراجان (١٠٠):

ان التقريظ الذي وضعه بلين لوجون، عن تراجان Trajan يعتبر تاريخاً مهمًا وتعود اهميته الى ما جلبه للامبراطورية من تأييد الاعيان الرومانيين، ثم انه يمثل، بكل تأكيد، وتحت ستار المديح، الدستور الذي سعى هؤلاء الى فرضه كبديل. ان قيمة العقائد تبقى ضعيفة، الا انه، حول نقطة واحدة على الأقل، يضع تحت الضوء، احد الاسس الايديولوجية للامبراطورية: ان الامبراطورية هي لمن يستحقها.

وفي الواقع، وكما هو معلوم، تفادت الامبراطورية ان تأخذ عن المملكة المهلنة الانتقال الارثي، الذي يعتبر الدلالة الاكيدة على الملكية الفردية. ولم تستطع الامبراطورية ان تقبل بمبدأ الانتخاب خوفاً من الفوضى، فاعتمدت بعض انماط التبني adoption الناجحة واكتفت بها. ويعتبر عصر الأنطونيين العصر الذهبي لهذه الممارسة: إن الأمير المقبل، المتبني من جانب الامبراطور كان يشترك في شؤون الدولة في حياة هذا الاخير الذي يقر له بانه وارثُه. ويرى بلين (Pan SJ) Pline ان مبرر استعمالات التبني هو ضرورة فتح المجال، امام الجميع، خارج نطاق ظروف البنوة الطبيعية، لاعتبارات الكفاءة والاستحقاق: «من يحكم الجميع يجب ان يختار من بين الجميع». ويمكن فضلاً عن ذلك، ان نجد هذه الأفكار، التي كانت بكل تأكيد الاطروحات الرسمية، في الخطاب الذي نسبه تاسيت الى غالبا Galba وهو يصف تبنيه لبيزون (Tocite, Histo I, 15 - 16) Pison وفي الواقع ان هذه السلطة التي لم تكن مرتكزة على معيار أكيد، كالبنوة العائلية، كانت مضطرة، بآن واحد، الى الرفع من شأن صاحبها بوسائل أخرى، والى شرعنة، ذاك الذي لم يعينه وينصبه رباط الدم، بالاستحقاق الأدبي الاخلاقي الاستثنائي. الافضل هو الرابح. ان الملكيةُ الامبراطورية هي ارستقراطية بدون كثرة او تعدد. وبالتأكيد، ان القضية هنا هي محض افتراض، اذ ان الدلائل التي بها يعرف هذا الاستحقاق تبقى مبهمة، فضلاً عن ان الاختيار الحق، في مثل هذه المسابقة المزعومة يبقى وفقاً لهوى السيد الحاكم. ولكن هذه العقيدة ذات القوة الاقناعية الضخمة. تشرعن، بعد فوات الأوان، العاهل المختار، وتبرر الطاعة المتوجبة له بعد ذلك. وهناك شك قليل في عدم وجود علاقة وثيقة فيما بين ممارسة التبني ونظرية الاستحقاق. ان احداهما هي ضمان للأخرى

ب ـ ديون كريزوستوم Dion Chrlysostome:

يرتكز هذا الاستحقاق ويعبر عنه بسلسلة من الفضائل الامبراطورية التي نجد جدولها، يتكرر بإضجار واملال، لدى كل الكتاب والاخلاقيين والساسة، مع بعض التغير او بعض الزيادة او النقص والصفة الاصطلاحية التي تتصف بها هذه الفضائل، وتكررها الدائم تحمل على الاعتقاد هنا بوجود صيغة لعقيدة سياسية حقة تظهر دائمًا بهذا الشكل الاخلاقي الخالص. ويستخدم بلين لوجون هذه الفضائل عفوياً، عندما يقدم، عبر تراجان، صورة وصفية للامير النموذجي (Paneg. 44 - 45) ولكن الجدول الكامل يعود الفضل فيه الى ديون كريزستوم.

وكان ديون، المولود حوالى السنة ٤٠ ب م، بورجوازياً غنياً من بروز Pruse من أعمال بيتيني Bethynie، كان في البداية، سفسطائياً، ثم انقلب الى الرواقية. وجاء الى روما حيث نفي منها، في ايام دوميسين Domitien. وعفي عنه ايام نرفا Nerva وتراجان. وقد وصلنا منه اربع خطب حول الملكية، وخطاب القاه في احتفالات اولمبي Olympic، ثم خطاب آخر ألقاه لدى الجيتس Gètes وعنوانه بوريستنيتيك Barysthénitique، وكلها تتضمن جوهر افكاره السياسية. وهي مستندات تزداد اهميتها بكونها صادرة عن شخصية احتكت بالشؤون العامة. وليس فكره اصيلاً. فهو يأخذ كثيراً عن الرواقية التقليدية، وعن مباحث الكلبية Cynisme (مذهب فلسفي يقول باحتقار العرف والتقاليد والرأي العام، والأخلاق الشائعة) من غير مساس بالمؤثرات الأخرى. وهو كشيشرون الذي سبق بحوالى أكثر من قرن، يعرض وجهة نظر احد الاعيان المتنورين (انما ريفي من الأقاليم هذه المرة). والانتخابية التي تبرز من خلال الصيغ المدرسية، ومن خلال الاوهام التجريدية، قد تتوافق عنده مع اهتمامه بتكييف فلسفته حتى تتناسب مع وضع سياسي ومع مشاكله الخاصة. لقد كان فيلسوف الملكية الفردية:

١ ـ فهو يرى ان الملكية الفردية هي بدون جدال، وبدون شريك، النظام السياسي المثالي. ولم تعد المسألة كما هو الحال في الرواقية السابقة، مسألة تدعيم الملكية بعناصر ارستقراطية او جمهورية. ان الملك هو المختار من الله، وسلطته مستمدة من زوس Zeus. وهو بالذات ابن لزوس. فضلاً عن ذلك، هناك تطابق بين الملكية التي يمارسها زوس على الكون والملكية التي يمارسها الملك الفرد في مملكته، انما تجدر الاشارة حالاً الى ان الملك ليس ابن زوس الا بالمعنى المجازي، اي انه من زوس، عندما يعطيه هذا الأخير العلم الملكي، الذي لولاه لكان مجرد مستبد لا شرعية له. وبقول آخر، ان الملكية الفردية هي ذات أصل آلهي، وهذا لا يعني ان كل حكم ملكي هو إلهي، وكما هو معلوم: ان نظرية ديون تستوحي، بصورة واسعة، النظرية التي تكونت في ظلّ الملكيات المتهلنة، وهي تغني الفكر السياسي الروماني، المفتقر تماماً الى الايديولوجية الملكية، والى كل التراث الذي سبق تكونه في الشرق. ولكن ديون بذات الوقت يستعمل دون ان يقلد. وفي الواقع، تتكلم الرواقية من العصر المتهلن، في مدارسها، عن الحكيم الذي يتولى الملك عندما يحين الحين. والعقيدة الامبراطورية الرسمية، دون ان تنتظر حلول هذا الحين، اخذت تزين بكل الفضائل، الملك الذي رفعه الحظ السعيد الى سدة العرش. ولكن هذين التيارين الفكريين، الفلسفي والبلاطي، ظلاّ على قدم المساواة، حتى اذا جاء ديون اختلطا.

٢ ـ ان سلطة الملك مطلقة، ولكنها ليست كيفية تحكمية. وكما تتميز حكومة زوس، بالنسبة الى الرواقي، بالنظام، وبانتظام تحقيق القوانين الطبيعية، كذلك ارادة الملك يجب ان تتوافق مع القانون الاسمى: قانون العقل المستقيم، «اللوغوس Logas». من الصعب القول الآن ما كان خافياً على الرواقي، في ذلك الزمن، على وجه التحديد، تحت هذه الصيغة المبهمة. ولكن بالتأكيد ان الاصرار على انسجام السياسة المتبعة مع معطيات الوعي السائد يعني فرض قيود على

الاستبدادية. ثم هنالك قيود أخرى نادى بها ديون: ان التراث الرواقي والكلبي يقضيان بتوفر فضائل شخصية وانسانية في الملك (الجد والاجتهاد والتواضع، الخ). أما التراث السقراطي الافلاطوني فينص على مميزات خاصة، تختلف عن المزايا التي تنادي بها الخلقية الخصوصية، والتي فيها يكمن جوهر السياسة: ومجموعها يشكل العلم الملكي المحبب لافلاطون. ويمزج ديون كريزوستوم بين التراثين: يجب ان يحوز الملك على العلم السياسي لكي يحكم، والصفات الاخلاقية لكي يكون مثلاً في أعين الشعب الذي يتوجب عليه تثقيفه. ان الملك يجب ان يكون بآن واحد الزعيم الكفي والفعال في هذا الجسم الضخم، وان يكون الحكيم المقتدى الذي يستحق الامبراطورية بسبب فضائله..

٣ ـ ويمكن الآن ايضاً قياس الطريق التي قطعت منذ سنك Sénèque. في كتاب De Clementia يعرض هذا الأخير الضمانات التي يطلبها، الشعب، بل الأعيان من العاهل، ومختصر القول يطلب سنك ان تكون العلاقات القائمة بين الحكم والفرد علاقة اب بابنه، مما ينفي علاقة المالك بالمملوك، او السيد بالعبد. هنا تتحدد النظرية وتتضح، لان الفضائل المفصلة التي تعزى الى الملك هي بذات الوقت متطلبات تفرض عليه. والسمو المثالي بالوظيفة الملكية له وجهآخر سيء: انه نوع من العقد الذي يفرض الاعيان، عن طريق الرواقية على السلطة الامبراطورية، طاعة مطلقة للعاهل، شرط ان يقوم بواجباته. وهكذا يبتعد الموقف الرواقي، وهو يبدو وكأنه يتوافق مع الدين الرسمي الذي يؤله الامبراطور، ومع مبدأ الارستقراطية المطلقة، عندما يعلق اعترافه بالالوهية، واعترافه بالسلطة، على بعض الشروط. ويبدو اهتمام كل هؤلاء الفلاسفة، المتوضح بصورة تدريجية من سنك إلى ديون، كما يلي: تقوية المبدأ الملكي، إيديولوجياً ومبدأ النظام مع رفض النهج القديم تتبناه الرواقية تجاه الدستور المختلط، إنما مع الاحتفاظ، فيما خص الشخص الملكي بالذات، بإمكانية المراقبة أو سحب الاعتراف به، وهنا أيضاً يمكن بسهولة، تمييز قيام علاقة بين النظام الإرثي المتبع والعقيدة الرواقية.

٤ ـ ومن خلال فخامة الخطاب نلاحظ عدم الوضوح الذي قد يكون مقصوداً. الملك فوق القانون لان سلطته مطلقة، ولان القانون ليس الا من مشيئة الملك (Disc 3, 43) ومع ذلك يجب ان يفهم من ذلك، على ما يبدو، ان الملك هو الذي يعطي للقانون قوته دون ان يكون له الحق في مخالفة احكامه. وبالعكس انه يحكم بالقوانين وفي اطار القوانين. واذا كانت الملكية تعتبر مقاماً فوق المسؤولية، وهذا بالتأكيد يستعمل لابراز الفرق الذي يميز العقيدة الحالية عن العقائد القديمة «للدساتير المختلطة » او العقائد المنبثقة عنها: هنا لا يوجد اي مقام اسمى من الملك. ولكن هذه اللامسؤولية ليست نظرية كيفية «du bon plaisir»، لا لان ديون يمجد قيمة القانون المعقول وكل قانون قائم ويقترح على الامبراطور ان يأخذ رأي معاونيه الذين يشكلون نوعاً من المجلس (Agamennon ou De la royauté).

جـ ـ وبفضل افكار مارك اوريل Marc - Auréle (١٢١ ـ ١٨٠) نعرف كيف يستقبل العاهل

النموذجي الاعباء المفروضة عليه. لقد ترك لنا هذا الامير الرواقي مجموعة من الحكم سامية وبآن واحد مخيبة للآمال، لانها لا تتضمن اي أثر للسياسة بالمعنى الواضح للكلمة: لقد ترك لنا ميتافيزيكا وأدباً اخلاقياً فقط. ونلاحظ فيها ان مارك اوريل يهتم قبل كل شيء بالحكمة الشخصية، ثم بنوع من النقد الذي يعتبر افضل جواب على نصائح ديون Dion. انه قبل كل شيء حكيم قدوة، اما عن مهنته كامبراطور، فلا شيء. حتى ليخيل انه يجهد نفسه تماماً في ممارسة العدالة، وهي فضيلة عامة، وفي تطبيق هذا الواجب المتعلق بالنشاط الاجتماعي الذي ينادي بوجوبه على كل فرد. ان الأخلاق قد استغرقت عنده كل التفكير السياسي.

جيم - استنزاف الرواقية:

وهكذا بعد ان اعطت الرواقية الرومان الاحرار ذريعة للقتال، اصبحت ضابط امبراطورية موحدة ومستقرة. انها تؤمن الممارسة الموزونة للسلطة الملكية. وتفرض على الجميع المساهمة في الشؤون العامة كواجب أكيد.

لقد اصبحت الفلسفة الطبيعية لامبراطورية ذات وجهين: وجه اغريقي روماني غير خاضع، على ما يبدو لمبدأ الصيرورة «devenir» وجه لحضارة شديدة الاستقرار حتى لتبدو وكأنها هيكلية نهائية للعالم. ان لهجة مارك اوريل لا تخدع: ان التاريخ قد توقف والسياسة لم تعد الا «محافظة». ومع ذلك فان هذه الامبراطورية ومعها الرواقية، هما على عتبَ كوارث عسكرية واقتصادية سوف تغرق فيها هذه الارستقراطية التي كانت الرواقية خيرتها. ان الاضطرابات الرهيبة سوف تحدث تغييرات يصعب تقييمها. والسلطة الملكية، المضطربة جداً، ستقسو. والتأثير الشرقي المحبوس بالفكر الاغريقي الروماني، سوف يكتسح الامبراطورية: واكتسحت الديانات البربرية، وصوفيتها، الوثنية، التقليدية، والعقلانية التي تزاوجت معها. وحلت محل الرواقية حركات جديدة، اهمها الافلاطونية الجديدة.

والمعنى السياسي للافلاطونية الجديدة ليس واضحاً دائماً. واذا وثقنا بالتلميحات التي تضمنها قصته فيلوسترات Philostrate عن ابولونيوس دي تيان Appollonius de Tyane. تبدو وكأنها تمثل قوة محافظة أكثر ضماناً وأكثر مناعة من عقيدة البورتيك Portique* كما تدعو الى الاحترام المطلق للملكية هي انبثاق مباشر عن الآلهة. وتساهم الافلاطونية الحديثة، من جهة، بواسطة اتسامها بالتدين ضمنياً، في تقوية الفكرة القائلة بأن النظام الاجتماعي مفروض من قبل الآلهة، كما تشير الى ان الملكية هي صورة الآلهة وهي انبثاق عن الآلهة، وهذا امتياز لم تقبل به الرواقية اطلاقاً. ومن جهة ثانية، تتوافق فلكيتها Cosmologie المتراتبة، وميتافيزيقها ذو الاقانيم، تمام التوافق مع امبراطورية، ترتكز هي بدورها على تراتبية شرقية خالصة. ومع ذلك، وقبل تميستيوس(1) الذي جاء متأخراً، لا يوجد بين ايدينا نصوص عنها.

---

(1) وجوليان الذي يعتبر من نواح كثيرة تحت تأثير هذه العقيدة.

(*) الرواقية: أو فلسفة القناطر لأنها كانت تدرس في أروقة ذات قناطر (الترجمة).

ثم إن الافلاطونية الجديدة سوف تجد نفسها وجهاً لوجه مع عقيدة جديدة، نضجت في الاستكاف ثم اصبحت مستعدة الآن لان تتعاون مع الامبراطورية تعاوناً متبادلاً: هذه العقيدة هي المسيحية. «والمسيحية بعد ان التزمت بالكثير من المواضيع الرواقية. خلال المرحلة المظلمة من حياتها في السراديب. اخذت تجرب حظها في التوسع والانتشار بعد قيامها بكل الوظائف السياسية التي تحملت الافلاطونية الجديدة عبئها. وتاريخ الحركتين، ابتداء من قسطنطين، متشابه جزئياً، الا ان الافلاطونية الجديدة، المنهوبة، المغلوبة على أمرها في سوق المزايدات، المستنفدة سوف تصبح عاجلاً سقط متاع يرمى. ولكي يمكن قياس قوة الانتشار السياسي للمسيحية، في عصر قسطنطين، فانه لا بدّ من رسم تاريخ نشأتها.

المقطع الثالث: الفكر السياسي لدى المسيحية حتى القديس أوغسطين Saint-Augustin

ان الفكر السياسي اليهودي، كما هو ظاهر في العهد القديم، صعب التحديد بسبب اختلاف تواريخ النصوص التي يتألف منها هذا الفكر. ولكن طابعه الخاص. هو الفكرة المتكونة لدى الشعب اليهودي عن مصيره المميز انه شعب الله، وتاريخه متميز ولا يشبه في شيء التواريخ الأخرى. انه قومية تيولوجية الى حد ما. وتعبيره المميز يتجلى في التصورات الكونية: ان اسرائيل يحكمها الله بصورة مباشرة (Dreuter 32, 8 - 9) في حين ان لكل بلد ملاكه الحارس الذي يرعاه ويمثله في السماء. وانتقل هذا الايمان القومي الذي لم يكن له مثيل في الحاضرات القديمة الى المسيحيين، بالمقدار الذي اخذوا يشعرون معه بانهم امة، حتى بعد الانتشار الكبير للمسيحية.

والى جانب هذا الشعور يعتبر انتظار المسيح المنتظر، وما يرافق ظهوره من أحداث عجائبية سوف تغير كيان الأمة، ظاهرة اساسية ذات أثر في الفكر المسيحي.

١ ـ يسوع والقديس بولس Jesus et Saint - Paul

ألف) ـ الاناجيل

تبدو تعاليم المسيح ثورية بالنسبة الى مجتمع يهودي ينتظر. عندما ينادي المسيح بان الزمن قد جاء وانه ابن الله، وان القانون قد ألغي، وعندما يرفض الشكلانية Le formalisme وظلم الفريسيين Pharisiens، فان هذه الثورة التيولوجية والروحية كانت مثقلة بثورة اجتماعية في مجتمع يعتبر الدين فيه كل شيء، الا انها لم تكن تعترف لنفسها بذلك. بل العكس لقد أعلن المسيح مملكة الله، اي بالضبط، نهاية السياسة، وذلك بمقدار ما تعتبر هذه منهجاً عقلانياً لتنظيم الحاضرة الانسانية: «توبوا الى الله، لان حكم الله قريب» «الحق اقول لكم، بعض الموجودين هنا لن يموتوا قبل ان يروا حكم الله آتٍ». (Mact. XVI 28, Mc IX 1, Luc IX 27)

وتتلخص تعاليمه بعبارة سيطرت على الفكر المسيحي رغم الاختلاف الكبير حول تأويلها:

«ان مملكتي ليست في هذا العالم» فمن الطبيعي اذاً ان لا تحتوي تعاليم المسيح اية عقيدة سياسية وضعية، لان البشارة La bonne Nouvelle تقتضي الغاء الفكر السياسي. لقد حاول المسيح ان يوقظ في كل فرد من مستمعيه حس الحياة الروحية، وان يلفت انتباهه على عالم جديد يحمل كل منا في ذاته، هذا العالم هو بالضبط صورة عن مملكة الله، وللوصول الى هذه الغاية حاول ان يحطم كل الاوهام التي اقامتها على هذا الطريق الاهواء الارضية، والطموحات الاجتماعية وكبر الفريسيين.

ولا يمكن الانكار ان هذه التعاليم كان لها تأثير مذيب تجاه التراتبيات والقيم الاجتماعية. وقد تبدو وكأنها تعاليم ثوري او فوضوي. والمسيح وهو يشير الى باطل هذه القيم، وبالمقابل. الى اهمية الجهد الداخلي، وهو يحل محل هذه القيم السائدة ضوابط روحية خالصة: الصدقة محل العدالة، التوبة والندامة محل التشريف والتعظيم فانه بالواقع كان يعلم تلاميذه بان لا الثروة ولا السلطة، ولا المعرفة، ولا المكانة الاجتماعية المحترمة هي قيم مضمونة. ويمكننا دون ان نخون روح المسيحية الناشئة، أن نتبين ما يجعلها في ظاهرها شبيهة بالدعوة الرواقية الأولى: ففي الحالتين تعطى الأهمية للقيمة الأخلاقية، وفي مواجهة المجتمع ومعتقداته ومراسيمه، يجري التركيز على قيمة الفرد عارياً من ثيابه الاجتماعية، قيمته في بساطة قلبه. ولم يخف على الفريسيين مدى التخريب الكامل في هذه الدعوى ولذا فقد حاولوا، كما جاء في الأناجيل أن ينتزعوا من المسيح كلمات تضر بالدعوة:

«فارسلوا نحوه تلامذتهم مع اليهوديين الذين قالوا له: أيها المعلم، اننا نعلم أنك على حق وأنك تهدي إلى سبيل الله بحسب الحق ودون اهتمام بأحد، لأنك أنت لا تؤخذ بمظاهر البشر، قل لنا اذاً ما هي هذه المظاهر. هل يجوز أن يدفع الضريبة لقيصر؟»

وكان يسوع عارفاً بخبثهم فأجاب: «أيها المنافقون لماذا تغوونني؟ أظهروا لي النقود التي بها تدفعون الضريبة. فقدموا له قطعة نقد: وسألهم: «لمن هذه الصورة ولمن هذه الكتابة؟» فأجابوا. «إنها لقيصر». فقال لهم: أعيدوا إذاً.. «لقيصر ما هو لقيصر ولله ما هو لله» (إنجيل متى الجزء ٢٢ صفحة ١٦ الى ٢٢).

هذا النص الحاسم يدل على حدود النقد المسيحي. لا شك أن الحياة الاجتماعية والسياسية هي جزء من الحياة الأرضية وكل قواعدها وقيمها هي أرضية، ولهذا فهي لا تشترك مع الحياة الروحية شيء. والروح هي موضوع اهتمام الله. والإستنتاج الذي توصل اليه المسيح بحسب الأناجيل يختلف تماماً عن الإستنتاج الذي نادى به الكلبيون لم يقل المسيح: يجب عدم الخضوع لمقتضيات السياسة لانها بدون قيمة بل قال: يجب الخضوع لها لأنها لا قيمة لها. ويجب دفع الضريبة، وهي رمز ابدي للطاعة المدنية، لأنها بالضبط لا تهم الله.

واذاً فدعوة المسيح توجه الى المحرومين إنما ليدلهم على أن السعادة هي من نوع آخر غير اللذات الأرضية، وانه يجب عمل المآسي الأرضية والاجتماعية والجسدية.

هناك مجال للتردد، من دون شك، حول تأويل نص ماثيو Mathieu (V. 3) التالي: سعداء هم فقراء العقول لان مملكة السماء لهم. سعداء هم الجائعون والعطاش الى العدالة لانهم سوف يرتوون». وبين نص لوقا Luc (VI 20) «سعداء انتم، ايها الفقراء، لان مملكة السماء هي لكم سعداء، انتم أيها الجائعون الأن، لانكم سوف تشبعون». بين هذين النصين يوجد أكثر من فارق. لان الأول يقدم لنا رسولاً للعادلين، وآخر نبياً للفقراء، ولكن الروح تبقى متشابهة. عبر الاناجيل: العبودية، المرض الفقر، وكل آلام الارض هي آلام جسدية ويجب ان ينظر اليها كذلك. ان الأرض تفرض على الانسان سلسلة من المحن. وعلى الانسان ان يتلقاها لصالح حياته الروحية. فالعبودية هي محنة، ولكن الثروة قد تكون محنة أيضاً، وكذلك الحكم ان اسيئت ممارسته. ولما كان مجال الجسد ومجال الروح مفصولين تماماً، فلا وجود لسياسة ممكنة، ولا يوجد في الاناجيل فكر سياسي لان مآسي الحياة على الأرض تحس وكأنها تختلف تماماً عن اشياء عالم السماء، وهي مرفوضة جملة، لا لانها شريرة بل لأنها معطى من المعطيات الانسانية التي ليس من المهم اجراء التمييز داخلها.

با.) - سان بول Saint - Paul:

بدلاً من الانتظار البريء الذي كان يأمل في تحقق النبؤات عاجلاً، تعاقبت احداث ارتهنت الفكر المسيحي ارتهاناً اعمق. لقد حاول البعض، مع احترامهم نصيحة المسيح بالحذر، تحقيق مملكة السماء حالاً. وجعل الرسل من أموالهم ملكاً مشتركاً. (Actes, II 44 - 45) وفي عملهم هذا تسابق على الفضيلة وتمجيد للفقر، والعقيدة لم تأمر بشيء من هذا، ولكن الأفكار كانت في غليان، ويعبر الأبوكاليبس، للقديس يوحنا Saint - Jean، بوضوح عن الفوران الذي كان يحدثه انتظار نهاية العالم، فوراناً تزيد في حدته مآسي العصر: ويسهل التخيل بأن تعاليم المسيح قد يمكن تقبلها في أفق فوضوي، خصوصاً عند اقتراب الاحداث، النهائية، وبدت القيم والواجبات الاجتماعية وكأنها وقتية ومبتذلة اذا قورنت بالأماني العظام، وبالتضحيات وبالزهد.

وقد حاول سان بول ان يحد من هذا الاتجاه. ورسائل التقوية Les Epîtres مملؤة بالدعوة الى الهدوء الاجتماعي. وأمر العبيد بالطاعة (Colossiens III, 22 - 25): «ايها الخدم اطيعوا معلميكم طاعة عمياء، وبحسب الطاقة». وقد نزلت هذه الوصية في جدولٍ طويل يدعو فيه سان بول كل فرد الى القيام بأمانة بواجباته التي يمليها عليه وضعه كسيدٍ، أو كأبٍ، أو كزوجٍ. او كزوجةٍ، او ولدٍ. وبقولٍ آخر، يجب ان لا يفقد المجتمع المدني اي حقٍ من حقوقه. ويتوجب على المسيحيين فقط ان يقوموا بتقوى ومحبة بالواجبات التي تقتضيها الحياة الاجتماعية. حتى الملكية لم تكن، في أي مكان، عرضة لأي انتقاد واكتفى سان بول بالتوصيه بالصدقة وبالاحسان

ويحسن استعمال الثروة. ومجمل القول، (وهذا الموقف ظلّ احد المواقف الرئيسية عبر العصور كلها)، يفهم من كلام سان بول وهو يشرح الاناجيل ان ليس هناك اي تنظيم اجتماعي خاص بالمسيحية، بل هناك أسلوب مسيحي للقيام بالواجبات الاجتماعية ضمن اطار النظام القائم.

ممالك هذا العالم:

ودعا سان بول بصورة اوضح أيضاً، بشأن موضوع السلطة المدنية، الى الطاعة (Romains XIII 1 - 7) في خطاب طويل يعتبر النص الأساسي في السياسة المسيحية: «على كل فرد ان يخضع للسلطات العليا، اذ لا توجد سلطة ليست من الله، والسلطات القائمة ارادها الله. ولهذا من يقاوم السلطة انما يقاوم المشيئة التي ارادها الله، ومن يخالف يستجلب نقمة الله عليه. اتريد ان لا تخشى السلطة؟ افعل الخير تنل رضاها. الحاكم هو خادم الله من أجل خيرك». وفي الموعظة الأولى التي وضعها بطرس ترن الكلمات المواسية التالية: «اطيعوا... عظموا الملك». الإثنان يؤكدان على ضرورة احترام النظام القائم، وعلى عدم استخدام الحرية من أجل مهاجمة المؤسسات، وعلى «عدم جعل الحرية ستاراً يغطي السوء والقباحة. (Pierre I. 2. 16) وفي هذا المجال أيضاً يبدو سان بول المواطن الروماني ـ الذي تصفه لنا «الأفعال» Les Actes الحريص على الشرعية الوضعية احتراماً لها أو دفاعاً عنها.

ولكن كلاً منهما يذهب أكثر من ذلك من أجل تبرير الطاعة المطلقة للسلطة. فيضع نظرية كان مستقبلها ضخماً: «كل سلطة رسمية منبثقة من الله». ولم يكن قصد الرسل بالتأكيد إلا شرعنة النظام، طمعاً في المزيد من احترامه؛ اما بالنسبة الى الأناجيل، وسواء شاءت ذلك ام ابت، لقد تم انجاز خطوة كبيرة. لم تعد السياسة بعد الآن تعتبر كضرورةٍ خالصة بسيطة من ضرورات حياة الجسد. ان السلطة تنبثق عن الله الذي له نصيبه في النظام السياسي من هذا العالم، واذاً فأعمال السلطة السياسية لم تعد أبداً هذه المادة التي لا يؤبه لها والتي تطرح جانباً لا تضايق حياتنا الروحية. ان أعمال السلطة قد أصبحت بعد الآن ذات معنى. ودخلت في عالم الانسان المسيحي. لا شك ان في هذا طرح للمسألة لا حل لها، والعبارة «كل سلطة رسمية منبثقة عن الله» قد تأولت تأويلات مختلفة؛ فبالامكان مثلاً، القول بأن مبدأ السلطة وحده هو انبثاق من الله، اي السلطة بذاتها لا نماذجها ولا تطبيقاتها. علماً بأن كلمة المسيح «مملكتي ليست من هذا العالم» تلغي الى غير رجعة كل مشكلة.

في حين ان العبارة «ممالك الدنيا هي من الله» سوف تكون، ولو حسب التأويل التوفيقي الذي نادى به القديس توما، منطلق فيض هائل من التأويلات التيولوجية السياسية لصالح علاقة الكنيسة بالدولة[1]. فاذا كان قيصر، صالحاً او سيئاً، خادماً واعياً ام غير واعٍ، لمشيئة الله فإن

(١) يمكن حالاً تقييم عواقب هذه الأطروحة. عندما كتب بول الموعظة إلى الرومانيين Epitres aux Romain. كان ذلك في السنة الرابعة من حكم نيرون. وكان كل شيء يشي بعصر ذهبي. ولم تمض سنوات حتى أصبح الامبراطور وحشاً رؤيوياً (ضارياً) حسب تعبير رينان Renan. وليس من شك لي أن العبارة كانت ضرورية، فلم نرفض بل أعيد تأويلها.

ما يُعاد اليه يختلف من حيث معناه. ولا يمكن اعتبار هذا الدين ديناً شكلياً خالصاً، والحدود بين المملكة الارضية والمملكة السماوية، المرسومة بوضوح من قبل المسيح، اصبحت من جديد مبهمة ومشكوكاً فيها. لقد وضع سان بول أسس الحقيقة الثيولوجية لحاضرة هذا العالم.

مملكة يسوع:

ولكن سان بول سوف ينظم، اضافة الى حاضرة العالم. انتظار حاضرة السماء. وبحسب التعليم الصارم للانجيل يقول: «ولكن حاضرتنا نحن هي في السماوات» (PHIL. 3. 20) وفي أمل عودة المسيح سوف يظل المسيحيون متحدين تجمعهم وحدة اقوى من كل روابط الارض، وسوف يؤلفون فيما بينهم حاضرة مثالية، خفية، وفي قلب حاضرة هذا العالم الدنيوي بالذات: تلك هي حاضرة الله. «ولن يعود هناك لا يهودي ولا اغريقي، ولا عبد ولا حر، ولن يعود هناك فارق بين رجل وامرأة. لانكم جميعاً في يسوع المسيح». (Galat III. 28) وثمت حاضرة خفية، شبيهة بحاضرة الحكيم الرواقي، لا تعترف بالحدود الجغرافية، ولا بالفوارق الاجتماعية. ويذهب سان بول أبعد من الرواقيين فلا يضع اي خطر او عزل: «اين الحكيم وأين الكاتب؟ الم يصم الله حكمة هذا العالم بوصمة الجنون؟» (Corinth. I. 1. 20 - 27) من هنا تلاشى حتى معيار الثقافة او الحكمة الفلسفية الذي حافظت عليه الرواقية. وليس بالامكان ايفاء هذه الموعظة ما تستحقه من أهمية ففكرة الوحدة البشرية ووحدة مصيرها النهائي اصبحت مضمونة أكثر كما أصبحت محسوسة أكثر في القلوب، مما كانت عليه من جراء النظريات المجردة التي نادت بها الرواقية. وأخيراً، ومن أجل ارساء الأسس الأخلاقية لحاضرة الله هذه، ذهب سان بول، على نسق الرواقيين، الى حد الاعتراف بوجود قانون طبيعي الى جانب القانون الوضعي.

وهكذا بدأت تتكون هاتان الحاضرتان في الثيولوجية البوليانية. الا ان الخلاف بينهما لم يبرز بعد. وفي حين كان الرواقيون يشجعون الرجل على الاشتراك في الحياة الاجتماعية والسياسية، اكتفى سان بول بالنصح بالطاعة وباحترام الواجبات المدنية، ولكن هذا التساهل، لم يثر آنياً، اية مشكلة. ان سان بول يتطلب فقط حياة روحية زاخرة، تغذيها باستمرار، الآمال القريبة. ومن جهة ثانية، انه يدعو الى الواجبات المدنية التي لا تتنافى مع الاخلاقيات المسيحية. وسيأتي يوم تبدو فيه الصيغ البوليانية بدون فعالية في الضمائر المفككة.

٢ ـ جدال حول السلبية المدنية: سلس Celse، ترتوليان Tertullien، اوريجن Origène:

وظلت الكنائس مدة طويلة مكتفية بهذا الموقف، منشغلة تماماً بالمهام الرسولية والتبشرية المتعددة.

ولكن الوضع تحول بصورة تدريجية، وبصورة خاصة ابتداء من القرن الثاني. من الداخل اولاً: فتأجيل البحث في فكرة نهاية العالم، وأصبح على المسيحي ان يحدد لنفسه اخلاقيات مؤقتة تجاه الحاضرة. وبفعل الاجتذاب والتجنيد فيما بعد: لم يعد انتشار المسيحية مقصوراً على المجتمعات اليهودية وفي الطبقات الدنيا. «ان المسيحيين في كل مكان»، كما صرح بذلك

ترتوليان. ولكن هؤلاء الاعيان من المسيحيين لا يستطيعون استبعاد المسألة التي تطرحها موجباتهم المدنية على ايمانهم. وتدخلت الفلسفة بعدها بالأمر، وخلال مرحلة الاضطهاد، وعبر مشادة عنيفة تكونت حول هذه النقطة مذهب الجماعة. لقد بدت معتقدات وطقوس المسيحيين، يومئذ، غير معقولة ومبتذلة في نظر بعض الوثنيين. ولكن كان بالامكان الاعتقاد بان موقفهم الرافض سياسياً قد عاد عليهم بالتغاضي ان لم يكن بالتساهل. ولكن، حول هذه النقطة بالضبط، كثرت الانتقادات، في غالب الأحيان، وكان سلس Celse شاهداً على الثورة التي احدثتها المسيحية في الوجدان القديم.

أ ـ سلس Celse:

لا نعرف شيئاً ثابتاً حول هذا الفيلسوف الذي برز، حوالي الثلث الأخير من القرن الثاني، على ما يظن، وكان بطل المدنية السياسية، والفلسفية والدينية، في وجه المسيحيين. ولحسن الحظ، وصلت الينا اجزاء من كتابه الخطاب الحقيقي Le Discours vrai. عن طريق اوريجن Origène، في الكتاب الذي خصصه لدحض اراء المناقش الوثني: نظير سلس Le Contre - Celse. والنصوص التي نمتلكها تدل بما فيه الكفاية بان موقف المسيحيين، وان انكروه، كان يبدو مرتبطاً بموقف سياسي. فقد بدا انه من المخزي المشين قيام اتباع المذهب باجتذاب العبيد والفقراء بل بالسعي اليهم؛ لقد بدا هذا العمل وكأنه خيانة في نظر هذه الارستقراطية المدينية والمتنورة التي تتولى شؤون الامبراطورية، وفي نظر القواعد المجربة في الحياة المدنية. الا ان هذه الخيانة الاجتماعية ليست الا شيئاً قليلاً بالنسبة الى الخيانة السياسية، والمأخذ الرئيسي الذي يأخذه سلس على المسيحيين وحوله تنتظم المآخذ الأخرى كلها، هو الانشقاق او التهرب. فهو يأخذ عليهم قبل كل شيء انهم يتهربون من واجبات الحياة السياسية ـ العسكرية والمدنية ـ في صفحة رائعة (Con-tra Celsum VIII, 55)، وهو يضعهم امام خيار صعب: اذا كنتم ترفضون احترام من هم ضمان الحياة الاجتماعية الجماعية (الامبراطور وممثلوه) فلا تشتركوا بأي عمل في هذه الحياة الاجتماعية وانسحبوا من المجتمع بكل صراحة. واذا شئتم ان تشتركوا في النشاطات التي تطلبها الحياة الاجتماعية فيجب عليكم دفع اتاوة الشرف القائمين عليها. وكانت تعليماته صريحة وهي: «يجب عليكم ان تساعدوا الامبراطور بكل قواكم، ساعدوه في كل ما هو عادل، حاربوا من أجله... انكم ملزمون ايضاً بتقبل المناصب في بلادكم لان مقتضيات القوانين والورع تقتضيها (VIII, 75) وبحسب رأيه يجب على المسيحيين ان يحوا بمسؤوليتهم عن حضارة يتنعمون بنعمها وبحمايتها، وينتهي الى القول: «اذا تصرف الجميع مثلكم... فان الكون يقع بين يدي البرابرة الأكثر انحلالا والأكثر همجية. وبعدها تسقط قضيتكم وتزول عبادتكم وحكمتكم الحقة من بين الناس» (C. C. VIII, 68).

وهكذا تجاوز الزمن، على ما يبدو، التسوية التي سبق ان أقرتها الحكمة الانجيلية القائلة: «اعطوا ما لقيصر». فالوثنيون لا يستطيعون تقبل التحفظات التي تنادي بها نظرية المملكتين. وعلى

الأرض لا يمكن اتباع سيدين (C. C VIII, 2) والفئة من الناس التي غض بلين Pline عنها النظر لأنه لم ير عندها «الا وهما مطبقاً ومسرفاً مقروناً ببراءة في العادات والاخلاق» لم تعد بريئة منذ اللحظة التي اصبحت فيها كثيرة العدد.

ومنذ ان وصلت الى المراتب العليا. فضلاً عن ذلك ان الطاعة عن طريق الانفصام السلبي، التي قال بها المسيح، والتي يفسدها ادنى التحرج، لا ترضي مطلقاً الامبراطورية التي تتطلب الأن طاعة مبنية على القناعة وعلى المبادرة، كما تتطلب الاحساس بالتضامن السياسي الذي يستطيعه المسيحي، المنغمس في تضامنه الروحي مع الكنيسة، ويتجلى هذا الامتناع برفض التضحية وبرفض عبادة الامبراطور لان المسيحيين يرفضون تأدية المراسم الدينية لغير آلهتهم.

ولكن للصراع مرمىً آخر. لقد استعادت الامبراطورية المثال الروحي الذي كان للحاضرة القديمة: مثال عالم مغلق حيث تعتبر الآلهة جزءاً من المجموعة السياسية. ويهدم التصور المسيحي، المستند الى ارادة مصممة على اعلان قدسية الله وسموه، هذا العالم المطمئن المغلق على نفسه. وأصبح المسيحي اذاً الممثل والجندي لسلطة مجهولة، غير محددة الاقامة ومخيفة. ان رفض يمين الولاء هو أكثر من رفض للولاء، انه في نظر الوثني، تأكيد على ولاء وانتماء اجنبين، انه انفصال، في قلب الامبراطورية بالذات، كما يقول المتناظرون، وهم يستعيدون، بحركة ذات مغزى، لغة السياسة. وكيف لهم ان يؤلوا بشكل آخر تأكيدات اوريجين Origène، في القرن اللاحق، وهو يعترف بان للمسيحي في قلب كل حاضرة عائلة اخرى وطنية. ومثل هذه الاحاسيس ربما تفسر كيف يستطيع القاضي المحقق، وهو يسأل المسيحي، ان يستعلم عن المكان الجغرافي لهذه «القدس» الالهية التي يبدو المتهم وكأنه عميلها السري (Eusèbe. Mart. Pal, XI, 12).

وتضاءلت الاشياء التي بقيت مشتركة، فالمسيحيون المؤمنون في أعماق قلوبهم، الخاضعون ظاهرياً، لا يعترفون الا بصلاحية القوانين غير المكتوبة للدين الذي يؤمنون به.. وتدل نصوص عدة عند سان بول على وجود قانون طبيعي يختلف عن القوانين الوضعية (Romains II, 11 - 15)، وقليلاً قليلاً دخلت النظرية حيز الوقائع، وأخذ المسيحيون يخضعون برضاهم، حتى فيما خص ضرورات الحياة العادية، للاعراف ولأحكام جماعاتهم بحيث شكلوا دولة ضمن الدولة. وهكذا انضموا بكل تأكيد الى الرواقيين، في التحليل وفي التفتيش عن قانون طبيعي، انما بعد زيادة التباعد والفرقة، لان الرواقيين جعلوا من هذا القانون الطبيعي سند القانون الوضعي او مجموعة القوانين القائمة.

اما المسيحي فقد جعل من القانون الطبيعي قانوناً من معدنٍ آخر. وليس غريباً في هذه الظروف، ان يعمد البعض مثل اليوس ارستيد Acluis Aristide، الى الخلط، من جهة معينة، بين المسيحيين والكلبيين Les Cyniques، والى محاربتهم جميعاً. لا كخونة فقط بل كمخربين للحضارة الرومانية. وهم ليسوا حلفاء فقط. عن وعيٍ او عن غير وعي. للبرابرة في الخارج؛ انهم برابرة الداخل.

ب ـ ترتوليان Tertullien:

هذه المرافعة لها ما يبررها نوعاً ما، اذ داخل المسيحية بالذات تجاورت عدة عائلات روحية، ولكن ترتوليان (١٥٥؟ ـ ٢٢٠؟) بكل تأكيد يمثل تماماً (بعد فوات الأوان) ميول اولئك الذين كانوا يتعرضون لصواعق سلس Celse. فهذا المداح المتحمس قد اتبع بامانة التعاليم البوليسية ولكن دقته، وهذا الهوى المنطقي الذي كان يدفعه الى تنظيم كل شيء. وربما أيضاً الصراعات والتمزقات التي كانت تقسم كنيسة افريقيا، كل ذلك سوف يدفع به نحو الهرطقة المونتانية [نسبة الى مونتانوس][١]. ونظراته السياسية مطبوعة بهذا الحماس المسرف. وهناك جدل كثير حول معرفة ما اذا كان يمثل حقاً وجهة النظر الصحيحة للمسيحية التي لا تهادن. وفي كل حال، ان عقيدته لا تتضح الا في بعدٍ رؤيوي (متعلق برؤيا القديس يوحنا التي تتميز بوصف مذهل لنهاية العالم) مصمم: فنهاية العالم بالنسبة اليه، وشيكة، وبهذا تزداد تفاهة قيمة الاشياء الارضية. وفي مقام ثان، يتميز بالروح الحقوقية، الا انه يخلو تماماً من الروح السياسية. ان وجهة نظره هي دائماً دينية خالصة، وكلمة «كابيتول» لا توحي له بمركز للحياة المدنية، بل فقط، بفكرة «معبد الشياطين» (Despect.. 12) ومع ذلك فقد اضطر في كتابه المسمى «ابولوجيتة»، وفي مبحثه المسمى De Idololatria، الى معالجة المشاكل التي تطرحها الامبراطورية والواجبات المدنية المفروضة على المسيحي.

وفي الصيغ التي يقدم، يتبع العقيدة البوليانية: «نحن نحترم في الاباطرة حكم الله الذي اقامهم لحكم الشعوب، نحن نعلم انهم بارادة الله يمسكون بالسلطة التي تقلدوها» (Apal. XXXII). فهو ينصح اذاً بالطاعة، خصوصاً في مادة الضريبة. وهو يشير حتى الى ان المسيحيين هم مواطنون من النخبة الأولى لان ادبياتهم الاكثر تشدداً تضمن لهم الاستقامة في مسلكهم (Ibid XLIII)، ولا يتردد، بحركة متسمة بالغلو، سوف تتكرر كثيراً فيما بعد، في الاشارة الى ما تدين به الامبراطورية نحو المسيحية، والى ما يمكن ان تنتظره من المسيحيين، «ان الامبراطور هو لنا أكثر مما هو لاي انسان آخر، لان آلهنا هو الذي اقامه». (ibid XXXIII) وأدعية المسيحيين هي التي تدعم الامبراطورية. ولكن في هذا الولاء الشكلي، يحس بزوغ الاسلوب. ان ترتوليان Tertullien يريد ان يبرز الامبراطورية كقوة ارضية خالصة، هي بكاملها بين يدي الله، وان يجردها من كل عظمة ذاتية.

وفي الظاهر، مع ذلك، اكتفى بان وضع كحدٍ لطاعة المسيحيين طقوس العبادة الامبراطورية. وقد فعل ذلك بفظاظة ولكن بكرامة: «ان ما يصنع عظمة الامبراطور الحقة، هو احتياجه الى التذكير بانه ليس إلهاً» (ibid XXXIII)، ولم يرتض لنفسه ان يقسم بروح الامبراطور، الذي لا يمكن ان يكون الا شيطاناً. ولكنه اذا لم يعمل، في هذا المجال، الا على اتمام تعليم بولس

(١) كاهن صاحب مذهب بأن الروح القدس يتدخل بكل عمل بشري.

الرسول بتممات اقتضتها الالزامات المتزايدة بشأن عبادة الامبراطور، فانه يطور، صراحة او ضمناً، هذا التعليم تطويراً يغير من مداه. فالسلطة الامبراطورية، بالنسبة اليه، كالامبراطوريات في كل العصور، تأتي من الله دون ان تشترك في فضائل الألوهية، وهذه السلطة ليست الا شيئاً مخلوقاً من الله لتنفيذ مشيئاته، وأصلها الآلهي لا يرفع لا ادبياتها ولا شأنها، بل بالعكس تماماً، ان قيصر ضرورة للعالم، ولكنه لا يمكن ان يكون مسيحياً. (Apol XXI) ويشير ترتوليان، باعلانه عدم الجمع بين صفة القيصر وصفة المسيحي، إلى تناقض لم يشر إليه بولس الرسول، وبالنسبة إلى تبشير الأناجيل، ان مملكة قيصر ومملكة الله هما من نمطين مختلفين جذرياً؛ وبالنسبة إلى ترتوليان ان وجود أحدهما مانع لوجود الآخر. فضلاً عن ذلك يتضح موقفه بالعودة إلى عقيدته الأخروية. فهو يرى، أن مدة الامبراطورية وحدها تفصل الناس عن نهاية الأزمان، ونهاية العالم ونهاية الامبراطورية يقعان معاً. وقلما كان من أهمية لتمني امتداد هذه المهلة أو عدم امتدادها. إنها ليست إلا مهلة، والامبراطورية ليست إذاً شيئاً إيجابياً بذاته، إنها الشكل الأخير، ليس إلا، الذي فيه استقر العالم لكي يعيش سنواته الأخيرة، إنها الوسيلة التي يحدد الله بها حياة إنسانٍ محتضر.

وأخيراً ان عالم ترتوليان مأهول بقوىً وسيطة، الشياطين التي خلقها الله ككل شيء، ولكنها السيئة بذاتها (Apol XXII) البشرية الوثنية بكاملها تعبد هذه الشياطين، وتتحرك بها. وعبادة الامبراطور هي وليدة هذه الشياطين، وخدعها، وفيها وراء العبادة، كل النظام المعتقدي الذي تقتضيه هذه العبادة هو من صنعها: ومهادنة هذه العبادة هو مهادنة للشياطين. من هذه الزاوية لا تعود السلطة الامبراطورية واقعاً لا يؤبه له او حقيقة لا اكترائية بل مجموعاً شيطانياً. وبدون ان يجعل ترتوليان من ارائه نهجاً او مذهباً، فبالامكان تكوين بناء من مجموعها. ان الامبراطورية مرتبطة بالارض، وبكل ما يجب التغلب عليه من أجل ان يصبح المرء مسيحياً، وبكل ما يجب التخلص منه، ولم تعد اذاً، ما يجب احترامه، مع عدم الاكتراث، بل كل ما يجب ترقبه بقلق. في الصراع الاصم الذي يقوم بين معسكر النور ومعسكر الظلمات، هناك حظ كبير في ان تقف الامبراطورية، وهي وجه وشكل من الوثنية، في معسكر الظلمات ولهذا فهو يتمسك بصعوبة بالامتيازات التي منحها اولاً للأمبراطورية: «لا يمكن لأحدٍ ان يخدم سيدين بآن واحدٍ». «ما هو الجامع بين النور والظلمات؟ (De spect. 62). واذا كان يقبل بدفع الضريبة، فهو يحظر على المسيحيين، من الناحية العملية، الخدمة العسكرية، ويضع من أجل ممارسة الاعباء الأخرى شروطاً توازي المنع. وقد لوحظ ان كلمة «طاعة» لم تدرج ابداً في المقاطع المتعلقة بالعاهل. وأخيراً ليس لديه شعور وطني: «ان جمهوريتنا هي العالم» (Apol. XXXVIII)، وهو يمنع نفسه من ان يرى في البرابرة اعداءً والمساعدة، التي يطلبها من الامبراطورية، وهي تجنيد جنود يسوع ضد الشياطين، لا تعني بالنسبة الى السلطات الا تهرباً مقنعاً.

ولهذا وقع تماماً تحت وطأة الاتهام بالانفصال الذي ساقه سيلس Celse ضده وقبله هو

بالذات (De pallio) وموقفه ليس له الا نهاية واحدة اذا استمر العالم موجوداً: «التنسك»، وهذا بالواقع، حل سوف يختاره، بعد مئة وخمسين سنة فيما بعد، التلاميذ الاباعد، لهذا المدافع عن العقيدة المسيحية، بعد ان رفضوا الحياة السياسية.

ج ـ رسالة الى ديوغنيت (Diognète) (حوالى السنة ٢٠٠ ب م لكاتب مجهول)

اذا كان صحيحاً، كما يظن هرناك Harnack، ان «الخطاب الصحيح» يتضمن بصورة خاصة، دعوة الى التسوية («لا تضعوا انفسكم على هامش الامبراطورية، وسوف نحاول ان ندعمكم». فان الرسالة الى «ديوغنيت» تظهر نوعاً ما ان هذه الدعوة يمكن ان تلاقي قبولاً.

لا شك ان الكاتب يشير الى: «ان المسيحيين يعيشون في وطنهم الخاص كالأجانب المقيمين». (V, 5) «وان عليهم الا يعسكروا في الفساد بانتظار النقاء السماوي» ((VI, 8))، ولكنه سرعان ما يوضح، بان هذا الموقف هو موقف ذاتي خالص: «للمسيحيين نصيبهم من كل النشاطات، كمواطنين، ولكن اسلوبهم في تحمل كل شيء هو أسلوب الاغراب» (V. 5). الطاعة للقوانين القائمة، وحتى الكمال في طاعتها، ذلك هو مسلك المسيحي (V, 10).

ولكن هذا النص يقدم لنا أيضاً نظرة للمستقبل تشبه ان تكون المظهر الايجابي لنظريات ترتوليان. ان المسيحيين هم روح العالم: انهم يمسكون بالعالم، ولكي يستطيعوا ملاحقة اعمالهم الانجيلية يؤخر الله بصورة دائمة نهاية العالم. وتبدو هذه المهلة التي تشكل الامبراطورية، وقتية ومحتقرة عند ترتوليان (Ad. nationes 32. 1) هنا، ليست الامبراطورية، بالنسبة الى المؤمنين الذين يرتضون هذا الدور بفرح، مزاحماً ولا خصماً، بل وسيلة غير محتقرة، انها المكان الذي يمكن ان يزدهر فيه التبشير الانجيلي وان يتقدم.

لهذا، بالطبع توصل البعض الى لحظ تطابق وتضامن الامبراطورية مع النصرانية. «وهذه هي حجة كبرى على فخامة عقيدتنا انها تفتحت بذات الوقت مع النشأة السعيدة للامبراطورية، وانه منذ ذلك الحين، وانطلاقاً من حكم اوغسطس Auguste، لم يحدث شيء مؤسف، وانه بالعكس من ذلك، كل شيء كان براقاً وممجداً، حسب أماني الكل». وكان ميلتون د سارد Meliton de Sardes وهو يوجه هذه الأسطر الى مارك اوريل حوالى سنة ١٧٢ (Eusèbe de Cès. Hist. éccl IV, 26) 7 - 8) يضع الرسم الأولي لنظرية سوف تعرف فيما بعد نجاحاً عظيماً: نظرية التكامل بين الامبراطورية والكنيسة، تكون فيها الأولى، وسيلة غير واعية للعناية الإلهية، والأخرى، كجسم للمسيح، وتشتركان في تحقيق نفس الأغراض.

د ـ اوريجين Origène (١٨٥ ـ نحو ٢٥٥)

يبدو اوريجين لاول وهلة اقل الفقهاء سياسة. وكانت تفاسير ماتيو Commentaires de Mathieu، والرسالة الى الرومان مختصرة للغاية حول نصوص تعتبر اساسية بالنسبة الى السياسة المسيحية، وحتى كتاب «ضد سلس» (Contre Celse)، (حوالى ٢٥٠) بدا فارغاً، بشكل غريب،

من الفكر السياسي. ومع ذلك وحتى في اطار اخروياته ولاهوته الخلاصي Sotériologie، لم يكن اوريجين يستطيع البقاء غريباً عن المشاكل التي كانت تمخض الضمائر المسيحية. نشير اولاً الى ان الروح التي كان يعالج بها هذه المشاكل تختلف تماماً عن روح ترتوليان.

فمن جهة، حاول ان يدخل في الثروة المسيحية قسماً من التراث الوثني، وبصورة خاصة الفلسفة الاغريقية التي ما كان يرى فيها، كما كان يفعل ترتوليان، مصدر كل هرطقة، بل اعداداً مسبقاً لتعاليم المسيح: ان تاريخ الانسانية، وتاريخ الخلاص، هما ابعد من ان يتدابرا، بل انهما يسيران معاً، ولو جزئياً على الأقل، بناء عليه، ليس كل شيء سيئاً في العالم ولا في الامبراطورية التي هي المكان وهي الوجه لهذه الحضارة، ومن جهة ثانية ثار اوريجين بعنف ضد نظرية الألفية[1] التي دافع عنها ترتوليان، وحتى مذهبه. المصبوغ تماماً بالعقلانية، مخالف تماماً لكل اهتمام اخروي خالص. والمعطيات ذاتها سوف تدرس من قبله، اذاً، تحت اضاءة جديدة: فهو يؤكد حتماً، على وضوح سمو العالم غير المرئي، ويرفض الاستسلام لاغراءات الاشكال السياسية الخاصة التي اراد سلس ان يجمع حولها القلوب المتفانية والاخلاص، كما تصدى بدون وجل لموضوع انتصار البرابرة، لانهم بدورهم ايضاً سوف يصبحون مسيحيين في عالم موحد. (ضد سلس - Contre Celse VIII 68) ولكنه حسب حساب المجتمع المدني: الإنسان مزدوج[2]، النفس، فيه، هي التي تجعل منه انساناً في العالم الارضي، والروح هي التي تربطه بالله. ولهذا كان الرسول بولس على حق، في الرسالة الى الرومان، عندما اوصى كل نفس بان تخضع للدول. لانها النفس الألهي، او الجذوة الالهية المودعة فينا، والتي يجب ان توجه بكليتها نحو الله. Comm in Ep ad Rom P G. XIV, Col 1226). وهكذا لا يتوجب على بطرس وحنا، اللذين لم يعد لديهما شيء ارضي. ان يعيدا لقيصر شيئاً، ولكن كل مسيحي له مصالح في العصر. يجب ان يخضع للقوى العليا (ibid. Col. 1226. C).

واذا لم تكن هذه العقيدة ذات طبيعة ترضي سلس، فانها على الأقل تمتاز بأنها، وهي تحد من حصة قيصر، تثبتها عندما تقضي بعدم محاربتها.

ويكثر اوريجين من ذكر المفارقات؛ في كل مكان توجد حاضرتان: حاضرة الله وحاضرة العالم، وفي كل جماعة يوجد المجلس الشعبي السياسي والكنيسة المسيحية (كونتر سلس III ٣٠)؛ ولكل مسيحي وطنان: «في كل حاضرة هناك نوع آخر من الاوطان، مؤسس على كلمة الله» (ibid V, 37). وقد حاول اوريجن، مع كل تأكيده على الافضلية التي لا جدال فيها للوطن الروحي، ان

---

(١) الألفانية أو الألفية، المتمثلة بصورة خاصة بالفئة المهرطقة من أتباع مونتانوس، هي الاعتقاد بمملكة أرضية ليسوع يحكم فيها الف سنة بمعاونة العادلين.

(٢) بل وحتى ثلاثي في الواقع - والتقسيم، والتعبير يختلفان بين كتاب وآخر. وفي المقطع المطابق من كتاب «تفسير ماتيو» يجري التقسيم بين النفس، الجزء الروحي، والجسم الجزء الأرضي، ولكن الفكرة المعلنة تبقى ذاتها. وبمقدار ما نتعلق بالأرض نصبح شبيهين بالدينار فنحمل رسم قيصر، وبالتالي يتوجب علينا أن نرد لقيصر ما يعود إليه.

يثبت ان هذين النظامين قلّما يحق لهما ان يختلفا، [اذا استثنيت مسألة فرض قسم الولاء للامبراطورية]. وقد اجتهد في تأسيس شرعية السلطة المدنية. ان السلطة المدنية قد اعطاها الله كما اعطى الحواس الانسانية. لكي تستعمل استعمالاً حسناً: والممارسة السيئة لهذه السلطات جديرة بالعقاب، ولكنه لا يطرح على بساط البحث الاصل الإلهي لهذه السلطات .(P. G XIV Col 1227. A). ونحن لا نستطيع ان ننكر ان السلطات هي مساعدة الله. ان القانون الإلهي ليس له شأن في عددٍ من الجرائم المرذولة بذاتها، ولكن هذا القانون يقتضي أكثر من هذه الفضيلة المدنية المنصوص عليها في القانون الوضعي. وهناك اذاً مرتبتان في الفضائل الاخلاقية تضمن السلطة السياسية اولاهما. ويفرض القانون الالهي المرتبة الثانية ويوجبها. وهكذا يعمل اوريجين، وهو يرسم بدون الحاح نظرية المدينتين، مع سعيه الى التوفيق بين تراتبهما على ابراز صفتهما التكاملية بدلاً من التركيز على تناقضهما المحتمل. وهو يخبر، وهذا امر مهم، الى ان القيام ضد السلطة المدنية بدون مسوغ حقيقي يفرضه القانون الطبيعي، يعني الخضوع للغرور وليس للقانون، وان العقوبة المفروضة عندئذ هي الجزاء العادل عن هذا الغرور، ولا تعتبر تضحية مجيدة.

وقد تشبع اوريجيني بالفكرة القائلة ان الامبراطورية قد سهلت انتشار الانجيل، وان حاضرة العالم قد مهدت الطرق امام حاضرة الله، واذا تجاوزت مطامح الاهتدائية الكاثوليكية حدود الامبراطورية، فان قسماً من الطريق يمكن ان يقطع سوية. ولهذا فهو يستجلب باخلاص البركات الربانية على الامبراطورية. وهو يعتقد ان عقلاء الكنيسة يستطيعون حماية روما كما تشفع ابراهيم بسادوم. ذلك ان الامبراطورية، بالنسبة الى الهليني، حتى المسيحي، هي مفتاح الكون، وليس الامر هنا، كما هو عند ترتوليان، الدعاء للامبراطورية بطول العمر حتى تتأخر نهاية العالم. ان الامبراطورية ليست مجرد فسحة عمياء، مفضلة فقط على يوم العذاب «يوم الحساب» «Dies Irae»، انها الوسيلة، في الزمن كما في الفضاء، لفتح باب الوصول الى الحاضرة الازلية، عن طريق نشر الانجيل بين عدد متنامٍ بصورة دائمة، من المخلوقات. وهكذا تنتهي الحاضرة الأرضية الازلية، عن طريق نشر الانجيل بين عدد متنامٍ بصورة دائمة من المخلوقات. وهكذا تنتهي الحاضرة الارضية على حاضرة الله، والامبراطورية يمكن ان تكون مدخلاً الى مملكة المسيح بفضل احيائها وانعاشها من قبل المسيحيين.

وهكذا تتزامن عدة نزعات داخل الأمة المسيحية: نزعة اولئك الذين يؤلون بشكل ضيق التعابير الانجيلية فيرفضون اعادة اي شيء الى قيصر. واولئك الذين يريدون تنظيم التواجد المشترك للنظامين وذلك بتمسكهم بتطلعات اعلى وأوسع مع اقرارهم بوجود فارق جذري بين هذين النظامين. ونظريات اوريجين هي اشارة الى حيوية كنيسة شرقية واعية لقوتها تقبل ان تعيد الى قيصر ما يجب له لأنها تريد ان تعطي لله عالماً، وهي قوية نوعاً بحيث تستطيع القدرة على الفتح، وهي ضخمة بحيث تستحق ان تكون مطمح الفاتحين.

وقد عمل قسطنطين المهتدي المتصر على وضع المسيحية في المقام الأول من قوى

الامبراطورية، بحيث دفعها دفعاً في السياسة وبحيث ادخل في الكنيسة كل شياطين السلطة الزمنية.

٣ ـ معتقدات الكنيسة المنتصرة:

بعد ان سمح بالعبادة بموجب مخطوط ميلان «٣١٣» وبعد ان ارتفعت الحواجز التي كانت تحول بين المسيحي والحياة السياسية بسبب يمين الولاء للامبراطورية، وبعد ان أصبحت الكنيسة مميزة ومرجوّة من قبل السلطة السياسية، توجب اعادة النظر في موقف المسيحي من الدولة. وفي العقيدة التي وضعتها الكنيسة لم تكن الافكار كلها اصيلة دائماً. واذا وضع الايمان جانباً، فليس من فرق بعيد بين الاسقف ايزوب Eusèbe والخطيب الذي كأنه تميستوس Thémistius. وفي العمق تقولبت المسيحية في قوالب فكر الافلاطونية الجديدة التي ارادت المسيحية ان تحل محلها في الايديولوجية الامبراطورية وان تقوم بكل وظائفها بصورة خاصة: وفي الواقع كانت نقاط الالتقاء كثيرة بين العقيدتين. ولكن ربما كانت البدعة الاريوسية أكثر تجاوباً مع هذا «التنافذ» من العقيدة الارثوذوكسية. وقد ثبت ان الاريوسية قدمت للاباطرة اخلص الدعاة، كما قدمت لهم المنظر السياسي المسيحي الرئيسي في القرن الرابع، وهو ايزوب الذي لم يكن غريباً عن هذه الحركة.

أ ـ ايزوب Eusèbe:

كان ايزوب، اسقف قيصرية، (٢٦٠ ـ ٣٣٧) اول مؤرخ حقيقي للكنيسة، عالماً دقيقاً وحكيماً مدبراً. وكان أيضاً محباً للاستقرار وعالماً دينياً غير متزمت، بحيث لم يكن عجباً ان يكون منفتحاً على اقتراحات قسطنطين في نيسه (Nicée). وقد ساعد بنصائحه وخطبه وكتاباته على اقامة علم ديني امبراطوري هو الأول في تاريخ المسيحية، ونجد معظمه في كتابه «مدح قسطنطين» (٣٣٥)، «وحياة قسطنطين» (٣٣٧) وأخيراً في كتابه «التجلي الانجيلي» Théophanie évangelique (٣٣٣)؟. ويجب لتقدير اصالة عمله، العودة، من جهة الى ما كانت عليه الأحكام السياسية، المسيحية قبل مخطوط التسامح، ومن جهة ثانية الى الافلاطونية الجديدة التي شكلت يومئذٍ الفلسفة المسيطرة. وقد قدم ايزوب تأييداً بغير تحفظ الى قسطنطين في كتاباته. وكلمته الشهيرة «كل سلطة منبثقة عن الله» ترتدي معنى ايجابياً جداً بالنسبة الى الامبراطورية، ولغسل الامبراطورية من كل شائبة يقول ايزوب ان الله بارادته قد ابتعث الاضطهادات حتى يجرب المسيحين. ومن جهة ثانية فان ايزوب قد رسم النهاية المحزنة للملوك المضطهدين. وهكذا عمل على انقاذ المؤسسة وصان كرامة الملوك الصالحين الماضين والمقبلين. وهكذا استقرت بشكل متماسك الفكرة القديمة القائلة بتطابق العناية الإلهية بشأن الامبراطورية مع التبشير الانجيلي، وهذه الفكرة ستكون قاعدة لكل هندسة التيولوجية السياسية، وكما ان الامبراطورية قد ارتبطت تاريخياً بالعناية الإلهية، فان الملكية الفردية كما يقال، مرتبطة كونياً بالله. وقد أخذ ايزوب على عاتقه وضع سلسلة كاملة من الأفكار الرواقية احياناً، والفيثاغورية الجديدة، والافلاطونية الجديدة، في أغلب الأحيان، وأشار الى كيفية انبثاق السلطة السياسية عن الله.

الله، إله الكون يحكم في العالم بواسطة «كلمته» التي هي بآن واحد عقلانية الخلق وصنيعة الله. ووكيله ونائبه أمام التاريخ البشري. وموضع الكلمة من الله يمكن تشبيهه، بعد التبسيط بالموضع الذي يجب ان يكون عليه الامبراطور بالنسبة الى الكلمة، وفي الواقع، ان الكلمة، وهي قانون حي، تمارس حكمها على الناس بواسطة ملك هو نائبها. ونرى بوضوح، في هذا الشأن، كيف استطاعت الاريوسية[1] ان تقيم سلم التراتب وكم استطاعت بكسب محبة البلاط الامبراطوري ويرتبط الامير بالكلمة التي هو ظلها على الأرض لان الكلمة Le Logos «تقويه بمعانيها وتنوره بكشفها وتعطيه جزءاً من فضائلها والعقيدة الافلاطونية الجديدة بانبثاقها تدعم المعتقد المسيحي حول العقيدة المسيحية عن العناية المسيحية لتشكل جميعها التيولوجية الامبراطورية».

وهكذا لا تفقد الامبراطورية شيئاً عندما تستثني المسيحي من موجبات العبادة للامبراطور، لأن الوهية السلطة الامبراطورية، بالمقابل، تجد نفسها مرتكزة لا على تأليه الامبراطور بل على العلاقة الضرورية بين الألوهية والوظيفة الملكية. ومن الناحية العملية تضمنت النظرية الجديدة للسلطة كل ما في الرواقية والافلاطونية الجديدة من فضائل. والبلاط الارضي للامبراطور هو انعكاس للبلاط السماوي، كما ان الامبراطورية هي انعكاس للكون، والحاضرتان تتوازيان نوعاً ما، عند مستويات مختلفة، كما كان يتمنى ذلك ديون Dion، وهما أيضاً مرتبطتان برباط يجمع الى الكلمة والى الله شخص الامبراطور، كما يؤكد ذلك مع قليل من التحفظ التراث الفيتاغوري الجديد. وينتج عن ذلك ان سلطة العاهل تزداد، ومراسم البلاط لا تخرج منها الا قوية، ذلك ان العقيدة الجديدة تركز، أكثر مما تفعل العقائد القديمة على الصفة الفوق ارضية لشخص الامبراطور.

ويخف التعارض الذي يفصل بين الامتين، على الصعيد النظري لان الامبراطور، حتى ولو ظلت السلطة مبدئياً متسامحة تجاه الوثنية، اصبح معترفاً له بنوع من السيادة الادبية خارج الكنيسة. انه «اسقف الخارج». وهذه النظرية لم تكن قد توضحت بعد تماماً. ولكنها رئيسية ولذا فهي تمنحه نوعاً من الولاية على ادارة الوثنيين الروحية: فيتوجب عليه ان يكمل العمل الحضاري للامبراطورية، وان يجعل من هذا العمل تمهيداً للتعليم الانجيلي. وان يجر الناس تقريباً الى باب الكنيسة. وقد تم التخلي عن كل تصورٍ اخروي من أجل العمل على تحقيق فكرة تقدم بطيء يتطور باستمرار (انطلاقاً من زمن تقهقرٍ اساسي) تعتبر الامبراطورية منه محركه الحالي.

ان تشريع قسطنطين، المتأثر بقوة بالافكار المسيحية، هو أفضل تدليل على هذه النظرية. ان الأفكار الروحية بكليتها التي صاغها مؤلف كتاب «رسالة الى ديوجين» او التي صاغها اوريجن قد

(١) عقيدة أريوس المرطقة التي تُتبع الكلمة بالآب وذلك عندما تجعلها أولى مخلوقات الله بدلاً من أن نجعلها إلهاً من ذات جوهر الآب.

تجسدت وتحققت. ان الكنيسة بالنسبة اليهم. قد اصبحت ملح انسانية جددها المسيح: اما بالنسبة الى ايزوب فالكنيسة وجدت في السلطة الامبراطورية اداة تربية تمارس لمصلحتها[1].

ب ـ الشكوك:

لا شك ان المكاسب التي حصلت عليها الكنيسة لم تكن دون عوض: «اسقف الخارج» لم يكن يتردد في التدخل بشؤون الداخل» في التعينات الاسقفية، وحتى في مسائل العقيدة. ولكن، على العموم كان كل شريك يستفيد الى حد ما من هذا الوضع، وكانت المكاسب تتناسب مع قوة كل منها. وهذا ما يفسر السرعة المدهشة تقريباً التي تم بها خلال قرن من الزمن قيام وازدهار نظام كان له آثار عميقة في الفكر السياسي للأمم الغربية. ولكن بالتأكيد ان الدستور الدقيق لهذا التوازن المضطرب دائماً، سرعان ما وضع موضع البحث، وما يزال موضوع مراجعات تختلف باختلاف الصراع بين القوى المتواجدة.

وقامت عدة مشاكل صغرى تطرح نفسها دفعة واحدة: وقد يبدو نمو الرهبنة من زاوية ما وكأنه مقابل انتباه الكنيسة الى السياسة. وكلما مالت الحاضرة الارضية وجماعة المسيحيين الى التواحد كلما ازدادت الحاجة الى قيام فئة معينة من الناس لتسلم الدور الذي كان متروكاً لجميع الأمة: الاعتزال والتخلي ادبياً عن العصر، ثم وظيفة الشفاعة او الوساطة الروحية. وسوف تحصل الفرقة بين اولئك الذين يريدون ان يظلوا ملح الانسانية، متوجهين بكليتهم نحو الحياة الأبدية، واولئك الذين ارتضوا العمل الزمني لكي يجعلوا من حاضرة الارض حاضرة مسيحية.

ولهذا سوف يكون القرن الرابع بآن واحد، عصر الرهبنة وعصر توجيه أخلاقي. وبالنسبة الى مسيحي العصور السابقة لم يكن للرق ولا للفقر ولا للثراء وجود فعلي في حياتهم لأنها جميعاً تنال الجسد، ولأنها تعتبر مرحلية تجاه مملكة الله، ولا تستحق ان تعطي تشريعاً. وبالعكس من ذلك سوف يحاول القرن الرابع ان يوضح الموقف المسيحي في كل مناسبات الحياة السياسية والاجتماعية وان يحدد الوجه المسيحي للمؤسسات الارضية، كما وسيكون عصر الاداريين الكبار: باسيل من قيصرية، وغرغوار من نيسي وجان كريزوستوم. ويجب ان لا نندهش ان ضرب جوليان الملحد، كمثل للوثنيين، التنظيم والانضباط في الأمة المسيحية العاملة يومئذ[2].

وأخيراً شرع في طرح مسألة حرية المعتقد، اذ بالواقع، ان هذه الحرية التي اقرها مرسوم

---

(1) من المفيد، من أجل إظهار أوجه التشابه بين التيولوجيات الامبريالية الوثنية والمسيحية، الرجوع إلى الخطاب عن الملكية الذي القاه سينيسيوس Synesios ، أسقف سيرين مستقبلاً، وكان يومئذٍ وثنياً، في القسطنطينية، سنة ٣٩٩. ولم تكن عقيدته المستوحاة بصورة واسعة من ديون كريزوستوم، لكي تكون مسيحية، تتطلب إلا قليلاً من التغيير في التعابير. مع ذلك تبقى عقيدته أكثر تحفظاً بكثير من عقيدة ايزوب المسيحية في موقفها من الاستبدادية الامبراطورية وتدل على حيوية المشاعر الرومانية القديمة في القسم الغربي من الامبراطورية.

(2) كلٌ من هؤلاء الكتاب يستحق تماماً أكثر من مجرد الاشارة. إنما يجب الاكتفاء هنا بالاشارة إلى الخطوط الكبرى للفكر السياسي.

سنة ٣١٣، سوف تحجبها المسيحية عن العبادات الأخرى، فالذراع الزمني لم يعمل فقط ضد الوثنيين بل أيضاً وضع نفسه في خدمة المذاهب المتناحرة. وليس من المدهش اذاً ان يرى في القرن الرابع نمو المحاججة المنهجية، الطارىء الجديد، في تاريخ الافكار[1]، لصالح التسامح الديني، وذلك على يد الوثنيين الليبراليين فيطالب تميستيوس Thémistius في رسائله الى جوفين Jovien سنة ٣٦٤، والى فالنس Valens سنة ٣٧٤، علناً بحق كل فرد في عبادة الله وفقاً لدينه وممارساته التي يختارها. وهو يقف موقفاً لا هو بموقف الملحد، ولا هو بموقف المشكك بل موقف المفكر المملؤ بتدين توفيقي ليبرالي. وهو يرى ان كل الاديان تعبد نفس الإله تحت شعارات وأنواع مختلفة. ويجب الابقاء،، فيما بينها على التنافس النبيل. ويجب ان لا نندهش من زوال هذه الافكار التسامحية، ولمدة طويلة، كما لا يجب ان نندهش من هذا النوع من الوثنيين الذين يمثلهم تميستيوس.

ج ـ القديس اوغسطين:

تقدم لنا الكنيسة الغربية ابعاداً مختلفةً وأكثر تنوعاً وتدرجاً. فالعالم الغربي، المهدد أكثر من غيره، بصورة مباشرة من قبل البرابرة، والأقل تحصيناً بسبب تهامل السلطة الامبراطورية، يقع في أزمة، وبصورة خاصة الأمة المسيحية. اذ ان الوثنيين كانوا يقودون ضدها حملةً كلامية غالباًماكانت فعالة، ويقف هؤلاء الوثنيون كمدافعين متفانين عن قضية وطنية لا يتبناها المسيحيون دون فكر مبيت مجاهرين بذلك.

سان امبرواز Saint Ambroise (٣٣٠/٤٠ ـ ٣٩٧) ـ دل هذا القديس، رغم نشأته، موظفاً كبيراً جاء متأخراً إلى الكهنوتية، بأعماله على أن الحبر يمكنه أن يقبل بشجاعة مسؤوليات سياسية محطمة. ولكن موقفه ظل بالفعل موقف المسيحي قبل كل شيء. وهو يمثل إلى أقصى حد الفكر السياسي للكنيسة الغربية. «الامبراطور هو من الكنيسة ولكنه ليس فوق الكنيسة». ويشعر امبرواز أنه مرتبط بالامبراطورية لأن الامبراطورية مسيحية، ولكنه ينتظر من الامبراطور مسلكاً يليق بالمسيحي. وقد رضي أن يتبتل بكليته للقضية الامبراطورية المهددة بالاغتصاب. ولكنه، بالمقابل بدا أصلب من الأساقفة الشرقيين، في معارضته الشديدة لتعديات الأريوسيين (أتباع أريوس) المدعومين من قبل البلاط، وحتى خارج هذه المسائل العقائدية (دوغماتية)، نصب نفسه مدافعاً عن الأخلاقية المسيحية. وعندما أمر تيودوسيوس بمذبحة تسالونيك الشهيرة سنة ٣٩٠، كفره امبرواز حتى التوبة وإعلان فعل الندامة. ويقول آخر ، إن الكنيسة لأول مرة في تاريخها أصدرت حكماً ضد امبراطور من أجل أعمال خاصة أو رسمية لا تمس الإيمان. إن هذا التاريخ هو تاريخ ضخم في تطور الوجدان السياسي.

---

(١) قلّما أثارت الوثنية مثل هذه المسائل وتحفظاتها لم تكن مطلقاً ملحية بالمعنى الصحيح. والمطالب المسيحية قبل سنة ٣١٣ لم تكن تعالج مسألة التسامح بوجه عام. . .

ضخم في تطور الوجدان السياسي.

وتفسر الحالة الفكرية المتجلية من كتب سان اوغسطين، بدون شك، كيف ان الكنيسة الغربية من زمن ثيودوس Theodose، استطاعت ان تقرر لنفسها حق الحكم على تصرفات السلطة المدنية.

لم يكن القديس اوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) ابداً رجل سياسة. فقد ولد في طاغاست Tagaste في نموديا Numidie، وكان استاذ بلاغة، واهتدى الى المسيحية بعد شباب مضطرب ختمه باهتدائه الشهير في جنينة ميلان فمنذ سنة ٣٩٦، وكان اسقف هيبون Hippone، كرس نفسه للدفاع عن الدين، وبصورة خاصة ضد الدوناتيين (اتباع دونات، اسقف قرطاجة في القرن الرابع)، وضد البيلاجيين Pélagiens (اتباع بلاج Pélage البريطاني في القرن الخامس). ومذهبه الذي يبقى في الغالب مطبوعاً بطابع المانوية او الافلاطونية التي رافقت طفولته، لم يكن في أغلب الأحيان سياسياً، ولكن روما في سنة ٤١٠ نهبت من قبل الأريك الفيزيقوتي. واستفاد الوثنيون من ذلك، لكي يعزوا مسؤولية الكارثة الى المسيحيين الذين لم يعرف إلهم كيف يحمي الكابيتول، في حين ان قلة تقواهم قد أثارت الآلهة الحقة. واضطرب اوغسطين من هذه الكارثة ومن هذه الاتهامات. وقام يدحض هذه النظرة مشيراً بصورة خاصة الى ضعف روما الوثنية. ليثبت ان روما المسيحية ليست اضعف منها بأي شكل من الأشكال. ولكن مؤلفه مدينة الله La Cité de Dieu (٤١٣ - ٤٢٧) تجاوز عاجلاً حدود المخطوطة الجدلية لكي يصبح تفكيراً حول التاريخ وحول الحاضرة. وهذا الكتاب السامي لا يمثل عقيدة متكاملة الشكل. فهو يتخلله مشاعر متناقضة. وهو بصورة خاصة توسطاً متحمساً لمسيحي روماني السيرة، يتنازعه، امام تفتت الامبراطورية التي تتقلص حياتها، الضياع والرغبة في مواجهة الواقع، والاطمئنان العميق بان شيئاً خالداً سوف ينبثق من هذا الركام. هذه التأملات حول التاريخ الكوني وجدت صدىً لها ممتداً، انما مشوهاً، طيلة القرون الوسطى وقد استعملت هذه التأملات لدعم عقيدة سياسية دعت، تحت رعاية اسقف هيبون الى اغراق حق الدولة في حق الكنيسة. ولكن، كما ان الافلاطونية الجديدة لا تمثل فكر افلاطون الصحيح، فان هذه الاوغسطينية السياسية يجب ان لا تخلط مع عقيدة اوغسطين الأغنى والأكثر دقة.

الحاضرتان: ترتكز الثيولوجية السياسية عند اوغسطين، بصورة اساسية، على التمييز بين الحاضرتين اللتين تقتسمان الانسانية: «حبان اقاما حاضرتين، حب الذات الى درجة احتقار الله أقام الحاضرة الأرضية، وحب الله الى درجة احتقار الذات اقام الحاضرة السماوية». وهذه الفكرة لم تكن جديدة. فقد وجدت، كنواة على الأقل، في التراث البولياني، وعند اوريجن ولكن القديس اوغسطين اعطاها بالفعل، شكلها، وقيمتها الواضحين. فلم يعد الأمر امر مملكة الله التي تخلف الحياة الدنيوية. لقد تخلى اوغسطين عن كل نظرة الفية. ان الحاضرتين تعيشان ابداً جنباً الى

جنب، منذ نشأة الزمان، احداهما هي حاضرة قايين، والأخرى مؤسسه هابيل[1]. احداهما في حاضرة الارض مع سلطاتها السياسية، واخلاقها، وتاريخها. ومقتضياتها. والأخرى هي الحاضرة السماوية، التي كانت قبل مجيء المسيح ممثلة بالقدس. وهي الآن امة المسيحيين الملتزمين بالمثال الرباني: هذه الحاضرة ليست في هذه الدنيا الا زائرة او منفية كما كان حال اليهود في بابل. وتبقى الحاضرتان جنباً الى جنب حتى آخر الزمان. ولكن بعد ذلك تبقى الحاضرة السماوية حتى تساهم في خلود القديسين[2]. ومن المهم الاشارة بآن واحد، الى التناقض الجذري بين الحاضرتين المبنيتين على المبادىء المتناقضة، والى التشابك المتعذر حله في هذه الدنيا بين الحاضرتين، في التناقض الاساسي، والمتفاعل بصورة دائمة بفعل التلامذة (الاوغسطينيون يجعلون بكل عفوية من الحاضرة الارضية حاضرة الشيطان)، امكن التعرف على النزعة المانوية. ولكن اوغسطين عمل على التلطيف من حدة الانشقاق: الله وحده يعرف الى اية حاضرة ينتمي فعلاً كل واحد. ان نظرة الانسان لا تكفي لاستكشاف ذلك. ومن جهة ثانية لا يقصر اوغسطين حاضرة الله على جماعة الانقياء (وهنا نتعرف على خصم التصلب الدوناتي (نسبة الى دوناتا الهرطوقي). وأخيراً ان الحاضرة الارضية، على ما فيها، ليست مسترذلة: كل ما يمكن التأكيد عليه هو ان عظائم الارض فانية، وبالامكان الاستنتاج تقريباً، من النظر الى اوغسطين كافلاطوني وكمانوي بآن واحد، ان الفرق بين الحاضرتين هو فرق في الواقع الجوهري أكثر مما هو فرق في الاشارة او المظهر.

المجتمع المدني: ان العواقب السياسية لهذا المفهوم هي اقل بروزاً حتى لتكاد تهمل. فعندما يفحص اوغسطين الحاضرة الارضية بصفتها حاضرة مدنية، اي تحت مظهرها السياسي، فانه يراها ويعرفها بكل بساطة كما يفعل شيشرون: إن الشعب وهو تعددية يجمعها قبولها بنفس التشريع واشتراكها في نفس المصالح. ومجمل القول، انه يقدم لنا هنا دستوراً طبيعياً للشعب وللدولة التي ليس لها، لاول وهلة، اية علاقة ضرورية مع الله. ولكن، (وهنا اول غموض في الفكر الاوغسطيني غموض ربما كان من مستلزمات ومن دخائل مجموع الفكر المسيحي)، بحسب المضمون الذي يعطيه لكلمة تشريع او حق، يستطيع اوغسطين ايضاً ان ينكر وجود دولة حقيقية اصيلة على الارض او ان يعزو هذا الاسم الى كل المجتمعات.

وبالفعل، انه، وهو يريد انكار عظمة الامبراطورية الرومانية، يبين ان العدالة الحقة، عدالة الله، لم تكن مطلقاً اساس شريعة هذه الامبراطورية، ما دامت هذه لم تستجب للتعريف الشيشروني، واذاً فهي لم توجد مطلقاً بصورة قانونية. ولكن لا عبرة هنا لهذه الحدة الجدلية الاستثنائية، اذ في غالب الاحيان يقبل اوغسطين تحت اسم الدولة كل مجتمع مؤلف من اناس

---

(١) إن المغالطة الأخطر هي في الخلط بين المسألة التيولوجية للحاضرتين وبين المسألة، المختلفة جداً، والأقل اهمية بما لا يحد، المتعلقة بالكنيسة وبالدولة.

(٢) ليس المكان هنا يتسع لعرض كيف أن القديس اوغسطين استخدم هذه النظرية لكي ينور التاريخ الكوني. وبصورة خاصة التاريخ الروماني حتى يدحض مزاعم المناظرين الوثنيين.

عاقلين. وهنا التعريف، الواسع نوعاً ما، الذي يشمل كل الامم التي وجدت منذ المصريين حتى اليونانيين، لم يتجاوز ارسطو. ونرى، من خلال هذه النظرة المزدوجة، ان اوغسطين استطاع ان يبين، بآن واحدٍ، انه، من حيث المبدأ، لا توجد حاضرة ارضية كاملة، لان كل حاضرة ارضية تتفق بدقة مع التعريف تحتوي على كل خصائص حاضرة الله، وان كان يفترض عملياً ان كل مجتمع منظم، وفقاً لقانون وضعي، هو دولة سياسية.

هذا المجتمع المطلق، الطبيعي يرتبط بالنظام الألهي من عدة اوجه:

١ـ «ان كل سلطة تنبثق عن الله». وحول هذه النقطة يبدو ان اوغسطين لا يبتعد عن التراث البولياني[١]، ولكن التأويل الذي يعطيه لهذه العبارة سوف يكون له مرمى آخر كامل وسوف يطبع التشريع السياسي طيلة قرون. من الله ينبثق «مبدأ» كل سلطة. وفي الواقع، بموجب قانون الطبيعة ليس للانسان سلطان على الانسان. واذا كان قانون الطبيعة يدفع الانسان الى التحالف مع امثاله، والى اختيار الافضل كزعيم، فان هذا الاختيار، وهذه التسمية ليسا كافيين بذاتيهما لاضفاء الشرعية على ممارسة هذا السلطان. ان الرؤساء يستمدون وظيفتهم من الحظ، ومن الانتخاب او من الوراثة، ولكن سلطتهم لا ترتكز الا على تفويض من القدرة الألهية. وعلى هذا فالله لا يعين، خصوصياً، لا النظام، ولا شخص الرئيس. انه يترك للمسببات الثانوية مسألة التفضيل. ولكن جوهر السلطة الكامل في هذه الوظائف تعود ولايته الى المشيئة الألهية. وكما نرى، يظهر هنا ايضاً التقسيم ذو النمط الافلاطوني بين مادية النظام وجوهر السلطة.

٢ـ ولكن هناك علاقة اخرى من نوع مختلف تربط السياسة بالالوهية. «بما ان الله هو الفاعل وهو المنظم لكل شيء»، فانه من المستحيل اذن ان يترك ممالك الارض خارج قوانين العناية الألهية». ويقول اخر: ان تاريخ الامبراطوريات، والانظمة الخاصة يخضع للخطة العامة التي وضعتها العناية الألهية. فهذه تعطي لكل بلد وفي كل عصر النظام الملائم، ضمن الاطار العام لمشيئاتها. وهكذا تاخذ الدول النظم او تصيبها تقلبات الزمن (الاضطهادات مثلاً) التي تستحقها، لا بحسب الحكم البشري بل وفقاً لحكم العناية الألهية، الغامض بالنسبة الينا. وعلى هذا، ووفقاً لخطة تفوتنا حكمتها، تجد تبريرها كلُّ الاحداث وكل الحوادث السياسية العارضة، (مثل استباحة روما)، التي سوف يصفها بوسيه الفرنسي، فيما بعد.

ونرى: ان اوغستين يستعمل، لكي يحيط بالحدث او بالفعل السياسي نوعين من التحديد مختلفين، ولكنهما ينطلقان من منطلق مشترك. فمن جهة، يعطي الله لكل حكم شرعيته، دون ان يضمن له الممارسة الدقيقة السليمة والصحيحة، ومن جهة ثانية ترعى الحكمة الإلهية كل عمل سياسي محدد، ولكنها رغم ذلك، لا تعطيه، بصورة خاصة، صفة الاعمال المسيحية الحقة وبهذه الطريقة يستطيع المسيحي، التأكيد بان لا شيء يتم بدون الله، الذي منه ينبثق، بآن معاً، مبدأ

(١) أو البولسي نسبة إلى بولس الرسول.

السلطة، والادارة الغامضة للاحداث، وبذات الوقت فهو يجنب المسيحية حمل الوزر الاخلاقي لهذا الحدث الخاص او ذاك. ونلحظ بسهولة مكاسب هذا الموقف في المناظرة التي كان على المسيحين التعرض لها: فهم يقولون: يجب الخضوع للنظام، لان السلطة بذاتها الهية. ويجب ان نقبل بالحدث لأنه مسجل ومكتوب ضمن خطة الهية حتى ولو كانت خفية ولكنه يقف من هذين الامرين، موقف لا مبالاةٍ كاملة، لانهما في ماديتهما ليسا من الروح في شيء. فالمسيحي يستطيع، بآنٍ واحد اعلان الطاعة لثيودوس، ولمبدأ السلطة التي تمثل فيه دون ان يشعر اقل شعور، بصفته مسيحياً، بأية مسؤولية تضامنيه عن ملبحة تسالونيك وكذلك يستطيع ايضاً ان يرى ارادة العناية الإلهية في كارثة بمثل بشاعة استباحة روما، مع معارضته اياها من كل قلبه وبكل قواه. من هذا المنطلق بدا جواب اوغستين على المناظرين الوثنيين بارعاً جداً، واتاح له، مع تأكيده على القدرة المطلقة لله ان يبرىء المسيحيين من كل مسؤولية تضامنيه عن الكارثة القائمة. ان فلسفة القديس اوغستين هي فلسفة الأزمنة العسيرة، وهي تخدم، الى حد مدهش، هدف واضعها المزدوج: فهو بعفوية كاملة مواطن روما في هذا الظرف العصيب، ولكنه لا يريد ان تكون المسيحية مسؤولة مسؤولية عسيرة وبالتضامن عن نوعٍ من «السياسة» ومن «التاريخ» مرحليين من خلال هذا نرى الى ماذا تهدف نظريته الشخصية جداً عن حاضرة الله، في عمقها: التدليل على انه يوجد بالنسبة الى المؤمنين شكل للامة يضمنه الله، وهذا الشيء لا يحل في كل الجماعات الارضية، ولكنه باقٍ بعد كل ما اصاب الدنيا من آسٍ. «ليست روما خالدة لانِ الله وحده خالد».

المسيحيون والامبراطورية: ـ وهكذا استطاع اوغستين، حتى ضمن امبراطورية مسيحية ان يرفض هذه المطابقة التي قال بها ايزوب والتراث الشرقي، بين الامبراطورية والكنيسة. فهذه الاخيرة لا تتعارض، في ذهن اوغستين مع الامبراطورية. فهو يتكلم بفصاحة عن ماضي روما. وتدفعه الى ذلك، روح وطنية اكيدة. وهو يوصي بممارسة الفضائل المدنية، وهو ابعد ما يكون عن معارضة مهنة السلاح. وهو يوبخ اولئك الذين ينادون بان نهاية العالم قريبة، لان هذا الاعتقاد، المؤآسي حتّماً، يمنع العمل من اجل سلامة الوطن. ولكن كل هذه الوطنيةِ يجب ان لا تخفي موقفه تجاه الدولة. وعندما يعتبر ايزوب نفسه تقريباً من اعيان الامبراطورية، فان اوغستين بعكس ايزوب لا يرى للاسقف ان يمارس الوظائف المدنية التي تريد السلطة ان تمنحه اياها. واوغستين لا ينسى ان يشير الى ان الامبراطورية ذات حدود، وان الكنيسة ليس لها حدود. وانه يجب دعم الامبراطورية لانها موجودة، رغم انها ليست الشكل السياسي الاكثر ارتجاه. (ومن حيث المبدأ كان اوغستين يفضل الدول الصغرى على امبراطورية واسعة). واخيراً يعود الى التعارض بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي. فالقانون الطبيعي الموجود في قلب كل انسان هو قانون الله، والقانون المسيحي هو امتداد خارجي لقانون النفس الداخلي. وفي الواقع ان القانون الوضعي متغير ومحدود. ومع ذلك يجب ان نساعده وان نحبه. ومجمل القول يحتفظ اوغستين بكل الابعاد

القائمة بين المثال المسيحي والسياسة الوضعية ولكنه يؤكد بذات الوقت على ضرورة قيام علاقات حسنة بينهما.

ومشكلة هذه العلاقات لم تحل بذلك، واوغستين لا يوضحها. وبما انه رفض ان يعطي الامبراطورية كل شيء، فلا تستطيع الكنيسة ان تطلب منها ان تكون لها بكليتها. ومن حيث المبدأ، يقبل اوغستين ان يكون الاستغلال الذي يطلبه للكنيسة متبادلاً: «لقد نُصِّبْتُ ملكاً. فلا تبتئسوا يا ملوك الارض خيفة من الافتئات على امتيازاتكم». وهو لا يفكر مطلقاً في حكم تيوقراطي ديني، بل يجتهد بالعكس، في إبراز الفرق الكبير، بين دولة تهتم بالعالم المادي، بالحياة الخارجية، ضمن فضاء معين، مع ممارسة سلطة مدنية، والكنيسة التي تهتم بالمصالح، الروحية، وبالحياة الداخلية، في وبالعالم اجمع، مع ممارسة السلطة الاخلاقية. ولكنه يتمنى على السلطة المدنية ان تتشبع بالمسيحية ويتمنى ان يملك المسيح بصورة غير مباشرة، وذلك بسيطرته على افكار الرؤساء وبايحائه الاداب والقوانين ويتمنى في اعماقه ان تتبع الامبراطورية ادبياً الكنيسة، وهو لا يأنف حتى، من اللجوء، الى الذراع الزمني، باعتدال حتمًا، دون ان يطرح عليه هذا اللجوء مشكلة وجدانية. وهكذا في هذا الشراكة في الخدمات المتبادلة، التي عقدتها الكنيسة مع الامبراطورية، لم تحسم اية مشكلة حقاً، والفرق الاساسي الوحيد بين النظامين. يتأكد بقوة.

واذاً عندما كانت الامبراطورية تتلقى اعنف الصدمات، كان هناك نظريتان متناقضتان تتصادمان: الاولى، نظرية الشرق المسيحي، المعترف بتواحد الامبراطورية والمجتمع المسيحي ويقبل، رغم بعض المعارضات، قيام نظام موحد يمتزج فيه الزمني بالروحي ويتراضيان. وبصوت اوغستين، تؤكد العقيدة الثانية، نظرية الغرب، على التفرقة الجذرية بين النظام المسيحي والنظام الامبراطوري. لا شك انها لا تضع العراقيل في وجه اقامة مؤقتة لنظام موحد في القرون الوسطى، ولكنها تبقى دائمًا بين يدي الكنيسة سلاحاً تطالب به بوجه السلطة، بالاستقلال وبالسيطرة الادبية. ومن جهة ثانية، ان تأثير هذه الايديولوجية الاوغستينية منع مفكري الغرب من ان يحاولوا اطلاقاً اثبات ان المسيحية تستطيع التحكم مباشرة بالسياسة. ان الحرب فيما بين «الحربتين او العدالتين Deux glaives» تبقى منذ ذلك الوقت حاضرة دائمًا لتندلع كل حين.

الفصل الثالث ـ القرون الوسطى العليا
المذهب التجريبي للحكم المقدس
(القرون: ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٠)

في سنة ٤١٠، وقعت روما بين يدي الأريك. ولم يرتد الحدث، من غير شك، في اعين غالبية المعاصرين رداء الكارثة الاستثنائية التي نسبها التاريخ اليه. فالحدث قد اندمج فعلاً في سياقٍ كامل من الاضطرابات المادية والاخلاقية التي عرفت قلة من المفكرين كيف تقيِّمها كما يجب. لقد كان العالم الروماني عرضة لانكفاء اقتصادي مدمر. ورافق زوال النشاط الاقتصادي والتجاري المكثف رجوعٌ الى «الاقتصاد الطبيعي» القائم على الزراعة وعلى المقايضة. وادى تهاوي المدن والعملة الى تجزئة الحياة الاجتماعية، والى تفتت السلطات. فضلاً عن ذلك لم يعد للسلطة الامبراطورية ولا لعملائها اية سطوة عند المواطنين الذين «استسلموا للتصرف السلبي» او «حاولوا التهرب ما امكنهم من التزاماتهم» عن طريق الهرب او عن طريق العصيان او بواسطة السلبيات من كل نوع. وادى انحطاط الروح المدنية الى نتائج خطيرة، بصورة خاصة، على التجنيد في الجيش. الذي اصبح يتألف بكامله من المرتزقة الاجانب: الم يكن آلاريك ذاته مدرباً عسكرياً Praeceptor militum في الجيش الروماني؟ ولم يجد البرابرة المتربصين على الحدود امامهم الا جيوشاً موالية ولا شك، ولكنها تفتقر الى القناعة الوطنية. واخيراً اتجهت القوى الفكرية والدينية نحو الشرق تستلهمه ولم يترك تقلص الاقتصاد وتهاوي المدن في الغرب الا مكاناً بسيطاً امام حركة ثقافية حقة، ومن جهة ثانية اضطرت المسيحية المتوسعة الى القيام بعمل تعميم انتشاري على حساب البحث والاصالة.

ومن ناحية اكثر عمقاً لم تكن المسيحية، وهي دين جديد شمولي او كلياني، الا لتزرع الاضطراب في النظام الامبراطوري القديم: لقد ادى اهتداء قسطنطين، بشكلٍ من الاشكال الى اصابة الامبراطورية في رأسها. وفقد شخص الامبراطور الصفة القدسية فاوشكت الوظيفة الامبراطورية ان ترى مكانتها وسلطتها تتدنيان.

وعندما قرر قسطنطين ان يجعل من القسطنطينية عاصمة ثانية فقد عمل مستبقاً للاحداث،

على الحد من انهيار الامبراطورية الرومانية: فالجزء الغربي من الامبراطورية وحده تعرض للهجمات البربرية وقسم الى ممالك متعددة، اما القسم الشرقي فقد حافظ على استمرار الفكرة الامبراطورية، وحاول، مع جوستينيان Justinien ان يجر الغرب الى هذه الفكرة، ولكنه فشل، فانكفأ على نفسه يزرع عظمته في اناء مغلق.

وكانت هذه الحقبة من التحول العميق هي ايضاً حقبة التجريبية الجذرية: ووجدت الاحداث، عموماً، تبريرها بذاتها. وعندما ظهرت النظريات جاءت متاخرة على الحدث في اغلب الاحيان. وبدا الكتاب الذين برروا الحدث، على هذا الشكل، قليلي الاهتمام احياناً بالامانة التاريخية: فلم يترددوا في التزوير عندما طلب اليهم ذلك (وأحد اشهر مزوراتهم، وليس الوحيد هو «هبة قسطنطين»). ولم يبدأ تحرير الموسعات السياسية المتخصصة الا في القرن التاسع مع كتاب (Via Regia) لمؤلفه سماراغد Smaragde، الذي يعود الى سنة ٨١٣، ومضمونه اقرب الى الاخلاق منه الى السياسة، وبصورة خاصة مع كتاب De institutione Regia (المؤلف بين سنة ٨١١ و ٨٣٤)، حيث اكتفى جوناس د. اورليان Jonas d'orleans بتقديم قرارات سينود ٨٢٥ (مجمع كنسي). ولاستخراج الافكار السياسية عن القرون الوسطى العليا، لا بد من الرجوع اذاً، وقبل كل شيء الى الصكوك الرسمية التي حفظت الاثار المكتوبة (قرارات، كتب ورسائل، الخ)، وكذلك الى حكايات المؤرخين الرسميين الذين التزموا، باعداد كبيرة، بتدوين افعال وحركات الرجال الكبار في عصرهم. وهذا يعني انه، تجاه هذا الوضع، لا بد من التوسع في عرض تسلسل الاحداث التي تكاملت فيها هذه الكتابات من اجل تفسيرها.

ولا بد من الاضافة ان هذه الاحداث قد تمت في جو عابق تماماً بالمسيحية حتى، ليمكن وصف العصر بانه عصر حكم رجال المعابد ان لم يكن «بالحكم الالهي»: وذلك بالتأكيد لا في الشرق فقط، حيث ربط الاباطرة مصيرهم بمصير الدين الرسمي. ولكن ايضاً في الغرب، حيث لم يجلب انهيار المؤسسات الامبراطورية الا ضرراً مؤقتاً للكنيسة التي؛ سرعان ما تكيفت مع الوضع الجديد فاستفادت منه عاجلاً. وزال التحكم الامبراطوري imperuim، ففرضت الكنيسة تحكمها Ouctoritas: ولم يستطع الزعماء البرابرة اهمال الحدث المسيحي الذي لا يعترف في داخله، لهم الا بسلطة ادارية بسيطة (Potestas) في هذا الاطار بدت عمادة كلوفيس Clovis وكانها ضرورة لازمة.

ونعتقد انه بالامكان استخراج معنى هذه المرحلة، من وجهة النظر التي تعنينا هنا، وذلك بالتمييز بين خمس حقب: الاولى وفيها نشاهد اعادة توزيع القوى. وهذه الحقبة تشمل القرن الخامس والقرن السادس. والثانية، وتمتد حتى ارتقاء شارلمان Charlemagne وتتميز بصورة اساسية بانفصال الغرب عن الشرق، وائتمان البابا في الغرب. والحقبة الثالثة وتقع تحت سيطرة شارلمان الذي ركز النظام المسيحي في الغرب. وخلال الحقبة الرابعة اخلت الكنيسة بعد ان ادعت لنفسها وراثة شارلمان بثأرها من السلطة الزمنية. وخلال الحقبة الخامسة جهدت، اخيراً، سلالة اوتون Otton ان تعيد بناء امبراطورية الغرب.

١ – الحقبة الاولى: اعادة توزيع القوى

٣٩٥	موت تيودوز الذي رفع امبراطورية قسطنطين المسيحية الى ذروتها. اقتسام الامبراطورية الرومانية الى قسمين.
٤١٠	الاستيلاء على روما من قبل آلاريك، وكانت الهجمات الجرمانية في الغرب قد بدأت قبل عدة سنوات.
٤١٣ ـ ٤٢٧	القديس اوغستين يؤلف «مدينة الله» ليرد على الاتهامات الموجهة ضد المسيحيين، وليعزي هؤلاء عن انكسارهم.
٤٤٠ ـ ٤٦١	بابوية ليون الاكبر. اول منازعة من قبل الشرق للسيادة الرومانية.
٤٧٦	نزول روميولوس اوغستيول عن العرش على يد اودو آكر. استيلاء البرابرة على الغرب بأكمله.
٤٨٤ ـ ٥١٩	النزاع حول الطبيعة الواحدة. اول انشقاق بين الشرق والغرب.
٤٩٢ ـ ٤٩٦	بابوية جيلاس الاول.
٤٨١ ـ ٥١١	كلوفيس ملك الفرنكة.
٥٢٧ ـ ٥٦٥	حكم جوستنيان. انبعاث الامبراطورية جزئياً في الغرب.
٥٦٨	اللومبارديون في ايطاليا.
٥٩٠ ـ ٦٠٤	بابوية غرغوار الكبير.

الف) الكنيسة والدول: ولادة الاوغستينية السياسية.

دلّ القديس اوغستين، عندما ميّز بين الحاضرتين، على ان ما يهم المسيحيين في النهاية هي حاضرة الله. واوضح بانه ما دامت السلطتان مستقلتين بعضهما عن بعض، فان المجتمع الزمني، يندمج عند ذاك في الخطة الالهيّة، وانه، من جراء ذلك لا يستطيع مخالفتها. وحاضرة الله، كتابٌ ظرفي، يدعو الى نوع من التحرر السامي، المؤدي الى رؤيا صوفية. ومن الواضح ان الافكار الاوغستنية عن السلم وعن العدالة لا تشمل الحق الطبيعي فتحييه، او تحل محله، ولكنها تقع على صعيد آخر مختلف تماماً: «ان التعاريف فيه هي صعودية. فهي تنطلق من المادة العضوية الحية فتصعد تدريجياً الى درجة الايمان والى الحياة فوق الطبيعية».

وهكذا لم تستطع الاوغستينية السياسية ان تنشأ بدون نوع من تحريف معنى الفكرة التي جاء بها اسقف ايبون (اوغستين). ولا نستطيع الا القول بان ما كان عنده مجرد ميل روحي، قد اصبح عقيدة عند مفسريه. فهؤلاء استعملوا التراث الاوغستيني بعد ان فصلوا بينه وبين ظروفه: فمن ردة فعل دفاعية، في خدمة قضية كبرى صنعوا قاعدة للحكم اليومي وجعلوا النظام الطبيعي

من ضمن النظام فوق الطبيعي، اي ادخلوا الحق الطبيعي في العدالة فوق الطبيعة، وحق الدولة ضمن حق الكنيسة.

اول نص يعبر عن الاوغستينية هو الرسالة التي ارسلها جيلاس الاول (بابا من سنة ٤٩٢ الى سنة ٤٩٦) الى الامبراطور اناستاز. وفيها: بعد ان يميز بين «الجهازين اللذين يحكمان العالم حكماً سيادياً، وهما السلطة المقدسة للاحبار، والسلطة الملكية»، يوضح جيلاس بدون مواربة فيقول: «ولكن سلطة الاحبار تزداد اهمية بمقدار ما يتوجب عليهم، في يوم القيامة، اداء الحساب امام «السيد» عن الملوك بالذات: وبالفعل، كما تعلم ايها الابن البار السموح انك تحكم الجنس البشري بشرف منصبك. ولكنك مع ذلك تحني الرأس باحترام امام الاحبار في الاشياء الدينية. انك تنتظر منهم وانت تتناول القربان الالهي، وسيلة خلاصك، وانت، مع تحكمك بهم، تعلم ايضاً انه يجب الخضوع للنظام الديني بدلاً من توجيهه. وتعلم ايضاً، فيما تعلم انك تابع لحكمهم عليك، وانه يجب عليك ان لا تحاول خضاعهم لارادتك».

غرغوار الكبير (٥٤٠ - ٦٠٤): وسع غرغوار الكبير المبادىء التي وضعها جيلاس فهو الذي انجز وصاغ ما سمي «بالمفهوم الوزاري» للامبراطورية وللملكيات:
« ان اجهزة السلطة المدنية ليست الا مصلحة من مصالح حكومتها (حكومة الكنيسة). الا ان غرغوار الكبير لا يتصرف بذات الشكل مع الامبراطورية ومع الملكيات البربرية الفتية.- لقد كان موظفاًقديماً في روما، ثم اصبح فيا بعد شاهداً عيانياً لعظمة روما الباهرة، مع بقائه من رعايا الامبراطورية، خاضعاً للعدالة الامبراطورية، وقد احتفظ للامبراطورية باحترام تقليدي حمله على صياغه فكره بدبلوماسية، واحياناً بتواضع، ولكن دون ان يتخلى عن صلابته الشديدة. «انه وحيد القرن تألّفهُ الله»، وهو يرى ان على الامبراطور «ان يحمي بعناية فائقة السلم والايمان»؛ وبتصرفه هذا، فهو يؤمن السلام في ميدانه الخاص.

سلام الكنيسة وسلام الدولة مرتبطان. وأكثر من ذلك، ان هذا التبرير الوزاري هو الوحيد الذي يمكن اعطاؤه عن الحكم الزمني، كما اوضح ذلك غرغوار الكبير في رسالة شهيرة ارسلها الى الامبراطور موسيس والى ابنة تيودور شريكه في العرش: «لقد اعطي الحكم من العلي الى سيدين على الناس، لكي يساعدا الذين يريدون فعل الخير ولكي يفتحا السبيل واسعاً الى السماء، ولكي تكون مملكة الارض في خدمة مملكة السماء». وعندما يتوجه الى ممالك الغرب، يستعمل غرغوار القسوة فيقول الشيلربرت «الملك ليس بذاته امراً عجيباً، لان الكثيرين يملكون. المهم هو ان تكون ملكاً كاثوليكياً». والعمل الاول للحكومة الملكية الصالحة هو قمع الخطيئة: النظام السياسي يختلط بالنظام الاخلاقي. وكتب الى برونهو، ملكة اسبانيا بين ٥٣٤ - ٦١٣، «ان الحبر يوضح ان عليها ان تتشدد في حفظ الاخلاق في مملكتها: «على الملكة في حال وجود عصاة او زناة او سراق مجرمين من اي نوع، ان تسارع في عقوبتهم حتى تخفف من الغضب الالهي». وسار التطور سيره بصورة منطقية، حتى حل الى «ايزودور دسفيل» Isodore de Sevêlle. (توفي سنة ٦٣٦) على

القول: «بان السلطة الزمنية لن تكون ضرورية اذا لم تفرض بالرعب وبالانضباط ما يعجز الاحبار عن فرضه بالكلام».

باء) الحقوق الداخلية للدول

يجب ان لا نستنتج من جرأة البابا في موقفه المتعالي الحاسم من الملكيات البربرية ان هذه قد نشأت وشبت ضمن الاضطراب الحقوقي والاخلاقي الكامل. لذ لكل شعب فاتح قوانينه حتى انه وجد رجالٌ، رغم اعجابهم بالحياة الرومانية، قاموا باجراء مقارنة بين عيوب الرومان وفضائل البربر واشهر القوانين المدنية المعروفة من تلك الحقبة هو القانون السالي. حيث نص على ترتيب للحماية الفردية ضد العنف ومن اجل المحافظة على السلم الاجتماعي وهذه النصوص ذات المفهوم الاصيل الخشن نوعاً ما سرعان ما تأثرت بالقانون الروماني.

ولم يتميز حكم جوستينيان فقط باعادة الاستيلاء الامبراطوري على قسم من الغرب. بل كان ايضاً اول عصر ذهبي للحضارة البيزنطية. والاعمال الفنية لا تشهد وحدها لصالحه. اذ هو ايضاً عصر المجموعة الحقوقية العظيمة المعروفة باسم «قانون جوستينيان». وهذا القانون يتوسع في قانون تيودوس، ويجمع، بعد التكييف، التشريع الروماني القديم. وجاء الديجست Digest يكمل هذا البناء الضخم، عندما اعاد تجميع الاراء الاجتهادية. وظل هذا التجميع، بالنسبة الى المؤرخين (الى المشترعين احد اكثر مزايا العصور القديمة صفاء. تلك كانت عظمة وضعف عصر جوستينيان. وهذه العظمة ليست الا شهادة على الماضي، ولكنها اعجز من ان تحيي امبراطورية واهنة منهارة.

٢ ـ الحقبة الثانية: البحث مجدداً في التوازن.

عند موت جوستينيان دخلت بيزنطة في حقبة اضطرابات: وقصر الحكام عن مجاراة جوستنيان في التوسع نحو الغرب وفي هذه الاثناء اخذ التوسع العربي يهدد الامبراطورية التي تقلصت حدودها ضمن الابعاد الشرقية، كما شرع العرب إنشاء قوة سياسية جديدة.

٦٣٣ ـ ٦٤٤	بداية الفتح العربي (سوريا، مصر، فارس).
٦٣٨ ـ ٦٨١	النزاع حول وحدة الطبيعة في المسيح.
٦٦٣	اخر اقامة لامبراطور روماني في الغرب.
٦٩٢	مجمع القسطنطينية. العداء للعادات الرومانية.
٦٩٦ ـ ٧٠٨	استيلاء العرب على افريقيا.
٧٠٨ ـ ٧١٥	بابوية قسطنطين السادس الذي اقام اقامة متصرة في بيزنطة.
٧١١	استيلاء العرب على اسبانيا، وانهيار مملكة الوزيغوت.
٧٢٦	بداية الصراع حول الايقونات.

٧٣١ ـ ٧٥١ اللومبارديون يهددون روما.
٧٣٢ انتصار شارل مارتل على العرب في بواتيه.
٧٥١ مجيء اسرة الكارولنجيان.
٧٥٥ ـ ٧٥٦ غزو الفرنك لايطاليا. اقامة الدولة البابوية في الشرق تكفير عبادة الايقونات.
٧٥٠ ـ ٧٦٠ تأليف كتاب «هبة قسطنطين Donation de Constantin.

الف) عظمة وضعف بيزنطة

يقول هنري بر Henri Berr في مقدمته لكتاب مؤسسات الامبراطورية البيزنطية لمؤلفه لويس برهي Louis Brehier: «ان الامبراطورية البيزنطية الممتدة فوق اوروبا واسيا مثلها كمثل امبراطورية الاسكندر الزائلة، لكي تقيم وحدة الشعوب، لم تكتف فقط، كما فعلت الامبراطورية الرومانية، بالاستعانة بالمؤسسات: بل ان المسيحية فيها قد دعمت الوحدة». ان مشاركة الامبراطور للبطريرك وتعاونه معه هما دلالة هذه الوحدة؛ ان المفهوم البيزنطي لعلاقات الكنيسة بالدولة يتميز، قبل كل شيء، بالتضامن، ووصف هذا المفهوم «بالقيصري البابوي» هو وصف غير مطابق. والامبراطور، مصطفى العناية الالهية، ووزير الله، «المقدس» حقاً، والمحاط بالعبادة، له نظرياً كل السلطات، حتى على الكنيسة، ولكن هذه، في الواقع، تضطره الى التسوية معها. «ان اطلاقية (الامبراطور) محدودة باعراف، وبسنن لا تتهدم، مثل فعل الجهر بالعقيدة، المفروض قبل التتويج. والكنيسة لها ايضاً عقيدتها، الاكثر اطلاقية بدورها من العقيدة الامبراطورية. فهي تفرض على العاهل الايمان الأرثوذوكسي، واحترام معتقداتها dogmes، وتراتبها، وعندما تشعر انها مهددة من قبل الامبراطور فانها تقاومه». (لويس برهي L. Bréhier). وهي لا تتردد في اصدار الحكم عليه عندما يهرطق، وهو دائماً خاضع لها Ratione Peccati. واكثر من ذلك، ان من واجب الكنيسة، وبصورة خاصة، البطريركية المسكونية، ان تساعد الامبراطور في الحكم، حتى على الصعيد الزمني: «فقد يحدث غالباً [للبطريرك المسكوني] ان يساهم مباشرة بالحكم وبسياسة الامبراطورية» (لويس برهي). واذا كانت الكنيسة لا يمكن ان توجد بدون الامبراطورية، فان التعبير المعاكس هو ايضاً صحيح».

في مثل هذا السياق، كانت الحياة الفكرية بصورة اساسية حياة تيولوجية. ورغم ان هذه التيولوجية ليست اصيلة تماماً: فبيزنطة عرفت (عدا بعض الاستثناءات النادرة التي من بينها لا يمكن تصنيف شخص مثل حنا الدمشقي Jean Damascène حتى، بدون تحفظ) ـ من الجامعين والمفسرين اكثر مما عرفت من المفكرين بالمعنى الصحيح. واسباب ذلك متعددة:

الاكراه الصادر عن حكم تيوقراطي، غياب المراكز الفكرية، امثال الاديرة او الجامعات، في الغرب(وكانت الرهبانيةالشرقية، القوية جداً في مجالات اخرى، غير مهيأة للفكرانية الخالصة، كما كانت الجامعات في الشرق غير موجودة)، الجو المغلق، والعالم المنطوي على نفسه. وانتشرت الافكار السياسية البيزنطية معبرة عن نفسها بشكل مسهب: قليلاً ما، في الغالب، في اعمال

المؤرخين الرسميين او في الاعمال الانشائية (مرايا الامراء)، المحررة على يد رجال الكهنوت، او الاباطرة انفسهم او الرجال الاداريين القدماء؛ وبصورة اعم، في المناقشات التيولوجية. وفي الواقع كان للامبراطور كلمته في القضايا العقائدية، كما كان يدعي لنفسه حق القول الفصل، ولهذا، كانت المناقشات من هذا النوع، على تعددها كما يدل على ذلك ادب غزير، لا تخلو من نية مبيته او من تدخل سياسي.

وقد تناولت الخلافات العقائدية الاولى الاساسية موضوع الطبيعة المزدوجة، البشرية والالهية، في المسيح. وفيما بعد قام خلاف الايقونات. ويؤكد القائلون بالطبيعة الواحدة البشرية ان الوجود الانساني للمسيح ما هو الا مظهر. والطبيعة الإلهية هي المعول عليها بنظرهم. ويدعي النسطوريون، نسبة الى نسطور بطريرك القسطنطنية بوجود الطبيعتين الانسانية والالهية في المسيح، ولكنهم يفرقون بينهما بصورة جذرية. وقد حُكمت النسطورية في مجمع افيز Ephèse سنة ٤٣١، ولكنها رغم هذا الحكم ظلت باقية، مع العقيدة القائلة بالطبيعة الواحدة monophysisme التي رفضت في مجمع خلقيدونيا Chalcedoine سنة ٤٥١. وقد كان اتباع هاتين العقيدتين وخصوصاً الثانية، نافذين في كل مكان. ولم يستطع الامبراطور هرقل، في القرن السابع القضاء عليهما، وذلك باحلاله عقيدة الطبيعة الواحدة الالهية monothèlisme محلهما، بقصد حسم النزاع: فقد منع الكلام بعد الآن في طبيعتي المسيح، جاعلاً التأكيد على الارادة الواحدة وحده شرعياً. وكانت النتيجة الرئيسية لهذه المبادرة الامبراطورية استثارة عداء البابوية.

وبعد الهزة التي احدثها الفتح العربي، غرقت الامبراطورية، ابتداءً من منتصف القرن الثامن في صراعٍ ديني جديدٍ كان له اهميته، ليس فقط بالنسبة الى تنظيم العبادة بل ايضاً، في الحياة الفنية والثقافية، الاجتماعية والسياسية. فالتدين الشعبي الذي نشره الرهبان جعل للايقونات، وهي مجرد تمثيل للالوهية، قيمة مطلقة، فقام الانقياء(البولصيون) على رأس حركة محاربة للايقونات، يؤيدها الامبراطور الراغب في اضعاف سلطة الرهبان، ويحاربها البابا الذي لم يكن على علمٍ صحيح بضخامة المشكلة وابعادها. واضطر الامبراطور ان يخضع امام ضخامة المد الشعبي، ولكن، مرة اخرى على حساب هيبته. ولم تعد وحدة الامبراطورية الا واجهة: لقد توزعت الحياة الثقافية والسياسية في بيزنطة فيما بين الاهواء التجريدية.

باء) الفتح العربي والافكار السياسية في الاسلام.

نشأ الاسلام سياسياً سنة ٦٢٢م في واحة من الجزيرة العربية، هي المدينة (مدينة النبي) حيث اضطر محمد (ص) الى المجيء للاقامة مع صحابته. وقد انتشر الاسلام بسرعة صاعقة: «في اقل من عشر سنوات، وبعد ان احست الجزيرة العربية بتفوق الدولة الجديدة عسكرياً عقدت معها معاهدات تحقق، لأول مرة الوحدة السياسية بين القبائل العربية. وبدأ المحاربون باسم العقيدة في فتح البلدان المجاورة. وعلى الرغم من تفوق حضارة سوريا والعراق وفارس ومصر والمغرب واسبانيا، فانها قد استسلمت في اقل من قرن... وبعد سبعة قرون، وبعد ردة الفعل

الصليبية استعاد التوسع السياسي للاسلام زخمه، بفضل اهتداء قبائل رحل اخرى هي اتراك تركستان في الشرق، الذين تغلغلوا في الصين وسيطروا على الهند، وفي الغرب، استولوا على الاناضول والقسطنطينية والبلقان وهنغارية... وفي الجنوب دخل الاسلام الى افريقيا الوسطى، وتجاوز السودانيين ودار حول المحيط الهندي فوصل الى زنجبار وجزر القمر Comore حتى ماليزيا». (هذا الموجز ماخوذ عن لويس ماسينيون في كتابه حالةالاسلام:) واسباب هذه الانتصارات لا تعود فقط الى تفوق فعلي في التنظيم العسكري بل ايضاً، الى قوة العقيدة الجديدة والى فعالية المبادلات المنظمة بفعل قانون تجاري ملائم.

ويعتبر القرآن والسنة النبوية اساس ايمان المسلم. ويمكن اعتبار القرآن بصورة خاصة وكأنه «القانون المنزل لدولة فوق الاوطان» (لويس ماسينيون في كتابه المذكور). وفي هذه الدولة يعتبر الدين اساس المواطنية. والايمان، بصورة جوهرية، له قيمة سياسية، بل وحتى القيمة الوحيدة الصحيحة في هذا المجال «الايمان هو الذي يعطي الحاضرة مبرر وجودها» (لويس غاردي Louis Gardet) في كتابه (الحاضرة الاسلامية). والمؤمنون، المواطنون حقيقة في دولة فوق الاوطان، يندمجون في الامة. وكلمة امة لها اهمية في القرآن، وتدل: «على مجموع من الناس ارسل الله اليهم نبياً، وبصورة خاصة اولئك الذين استمعوا له وآمنوا به، وعاهدوا الله بواسطته» (لويس ماسينيون: «الامة ومرادفاتها»، مقال في مجلة الدراسات الاسلامية) هذا العهد وما يضمه من امة يشمل بآن واحد الزمني والروحي. ولهذا العهد والامة انتشار كوني: فهما يستطيعان ان يضما وليس فقط القرابة العصبية للنبي بل قرابته الرحمية واتباعه المتبنين عقيدته وهؤلاء يشملون كل الاجناس في العالم» (لويس ماسينيون. نفس المصدر).

ومن حيث المثالية تبدو الحاضرة الاسلامية تيوقراطية (وبعض المؤلفين المسلمين يفضلون استعمال كلمة مركزية دينية(Théocentric) علمانية (عدم وجود كهنوتية ادى الى عدم وجود قساوسة في الاسلام) ومساواتية: «والامر التشريعي يعود الى القرآن وحده اما الشأن الفقهي فيعود الى كل مؤمن يستطيع بمواظبته على قراءة القرآن ووعيه التعاريف والاحكام الواردة فيه، ان يحصل على الحق في تطبيقها». اما مسألة الحكم في المجالين المدني والقرآني فتعود الى الله وحده كما يدعي الخوارج (بالرغم من خروجهم على الجماعة، فهم يمثلون اشد مبدأ جوهري في الاسلام) ولا يمكن للحكم ان يمارس الا بواسطة وسيط، رئيس فرد. وتؤدي جماعة المؤمنين يمين الطاعة والخضوع لله بين يدي هذا الوسيط، وفي انابة الله عنه في امته. وهو «محروم من حق التشريع ومن حق القضاء». (؟!) (لويس ماسينيون، وَجْدُ الحلاج La Passion d'AL. Hallaj) وليست هناك سلطة زمنية اخرى غير سلطة الله: «السلطة منبثقة عن الله، في نظر الاسلام، وتبقى له، ويمارسها هو بكاملها بوساطة اداة بشرية» (لويس غاردي L. gardet كتابه المذكور). وينتج عن ذلك، ايضاً ان اختيار هذا الوسيط هو امر لا يفهم سره الناس، وعندها يصبح التوفيق، في الغالب، الضمان الاول للشرعية. هذه الاطلاقية لحكم الله لها مقابلها: وهو تساوي الناس فيما

بينهم: مساواة لكونهم بشراً، ترتكز، سلبياً، على زوال وفناء البشرية، مساواة على أساس الإيمان، أرادتهم مشيئة الله ان يكونوا «في وضع حقوقي يخولهم جميعاً، وبنفس المستوى، حق التعاقد معه» (لويس غاردي L. gardet نفس المرجع). وتترجم هذه المساواة، من الناحية النظرية، بنوع من الديموقراطية داخل الجماعة أو الامة: من الجدير بالاشارة مثلاً ان مبدأ الاجماع، اي اتفاق الفقهاء اجمعين، مطلوب لكل توضيح ولكل تطبيق لحكم منزل، وكلمة فقيه تشمل كل مؤمن قادر واهل، مهما كانت منزلته.

وكان لا بد، من الناحية العملية، من اختيار رئيس عند وفاة النبي سنة ٦٣٢ (لانه ليس له وريث، كونه خاتم الانبياء). ولم يستطع صحابة النبي ان تتفق فكان ان حصل الانشقاق بين السنة والشيعة والخوارج، واصبح امر الخلافة (من خَلَفَ: جاء بعد) بعد ذلك المسألة الكبرى في علم السياسة الاسلامي. وليس من مجال هنا لايراد ذكر كل المدارس. وذكر كل الحقوقيين الذين اظهروا طيلة القرون الوسطى خصباً فكرياً، بصورة خاصة، في مجال الحقوق، في الاسلام. وهناك اسمان فقط: الماوردي (المتوفي سنة ١٠٥٨) وابن خلدون (المتوفي سنة ١٤٠٦). ويلحظ الماوردي تماماً الصفة المحددة لصفات الخليفة. واتجاهاتها نحو الخير العام؛ وقد عدد للخليفة عشرة واجبات عامة (وقد استعاد المنظرون المحدثون هذا التعداد، بدون تغيير). من بين هذه الواجبات:

«١» ـ المحافظة على اصول الدين المقررة...»

«٣» ـ المحافظة على النظام العام...».

«٥» ـ حفظ الحدود بتزويدها بالتجهيزات العسكرية الدفاعية...».

«٦» ـ توجيه الحرب المقدسة ضد كل من يرفض الاسلام بعد تسلمه الدعوة اليه».

«١٠»ـ ان يتولى الامام بنفسه الاشراف على شؤون امته والرعاية لها»...

فالخليفة، اذاً، وبصورة اساسية «هو حافظ» او «مؤتمن» على وظيفته» ويقترب ابن خلدون، الذي شغل مراكز في الحكومة وفي القضاء، في تفكيره، كثيراً ومن بعض النواحي من الفكر الغربي، اولاً، بهذه الفكرة، المنتشرة جداً في الغرب، في ذلك الزمن بالذات، ان التبرير الاساسي للسلطة يكمن فقط في الضرورة والحاجة الى معتدل يمنع الناس من ان يمزق بعضهم بعضاً. واخيراً بمفهومه للدولة، المرصوصة، قبل كل شيء، بشعورها بوحدتها الكيانية، القبلية او العشائرية، او الشعبية، ـ وثانوياً بدينها، وبالدعاية الدينية التي لا عمل لها الا تقوية الروابط السابقة. ويقول «لا تمكن اقامة السيطرة، ولا تأسيس امبراطورية، بدون مساندة الشعب وبدون شعوره بوحدة تجمعه وتحميه». والخلافة، بالنسبة اليه، ليست الا «وظيفة اقيمت للنفع العام ووضعت تحت مراقبة العامة».

هذه اللهجة «الحديثة» نوعاً ما لا يمكن ان تثير العجب: فالعالم الاسلامي، لم يعش، خلال القرون الماضية، في العزلة: انفتاح على العصور القديمة الاغريقية (لا ننسى ان ابن رشد كان في

القرن الثاني عشر، افضل مفسر لارسطو) انفتاح على الغرب الحديث ايضاً، واذا كان المسلمون لم يرتضوا في مجتمعهم الا القائلين بالوحدانية (monotheistes) وإلا أهل الكتاب. مسيحين ويهود، فان هؤلاء، وخصوصاً اليهود قد احتلوا مراكز مهمة في حياة المدن، كتجارة الذهب والفضة ـ والطب.

وقد سبقت الاشارة إلى ماهية مساهمة الاسلام، في اقامة التقنية المصرفية، وكيف ان هذه التقنية، منذ القرون الوسطى العليا، وبصورة خاصة، انطلاقاً من القرن الثالث عشر، قد انتقلت من الاسلام الى الغرب: «وكانت الافضلية معطاة للممولين اليهود (لان القانون الاسلامي القديم (؟) كان يمنع على المؤمنين تجارة الذهب والفضة، والممولين المسيحيين كانوا مشبوهين كثيراً نظراً لوجود دول مسيحية كبرى مجاورة) فاوكلت الدولة الاسلامية الى اليهود تجارة الفضة، ومن المعلوم ان التقنية المصرفية الحديثة قد تكونت في الغرب، بفضل هجرة المصرفيين الاسرائيليين من بغداد او القاهرة، الذين عبروا الاندلس في القرون الوسطى». (لويس ماسينيون حالة الاسلام Situation de l'Islam، يراجع بصورة خاصة لنفس المؤلف: «تأثير الاسلام، في القرون الوسطى، على نشوء وازدهار المصارف اليهودية»، نشرة الدراسات الشرقية، I. F. D)؛ ومن المستحسن مقارنة هذه الاطروحة باطروحة هنري بيرّن H. Pirenne في كتابه«محمد وشارلمان». ويتوجب ايضاً التذكير بتأثير المؤسسة الحرفية النقابية لجمعيات القسم (اليمين) (de serment) في الاسلام، على تكوين النقابات في الغرب، وازدهار الحركة القروية. واذا كان العالم الاسلامي قد انغلق على نفسه فيما بعد، و«تحجر» فلا يجب التفتيش عن السبب، فقط في الجمود المعتقدي،بل ايضاً بسبب تجميد المبادلات من قبل الغرب، عقب القرن السادس عشر، وبسبب تفتيت الامة الاسلامية، بصورة تدريجية بالهجمة المسيحية عليها.

جيم) ولادة الدولة البابوية

في منتصف القرن الثامن كانت ايطاليا في وضع غامض. فقد تركت عملياً للامبراطور البيزنطي، واوشكت ان تقع تماماً تحت تبعية اللومباردييين، الذين استولوا بقيادة استولف Astolf، على رافين Ravenne وأخذوا يهددون روما. ولما لم يستجب الامبراطور لطلب المساعدة الذي أرسله إليه البابا اتيان الثاني، فقد قرر هذا الاخير ان يطلب مساعدة بيان لبرف Pepin Lebref الذي سرعان ما اجبر استولف على التراجع. وكانت الاراضي التي يتوجب التخلي عنها، تعود حقوقياً الى الباسيلوس Basileus الملوك. وبالتأكيد لم يكن الملك «بيان» ليتركها له، كما انه لم يكن يرغب في الاحتفاظ بها لنفسه. وكما نقل المعنيُ الاكبر بهذا الأمر أي، ايتان الثاني، فقد قدَّم «هبةً منه للقديس بطرس، كل الحواضر والمدن، والقرى والاراضي، التي التزم استولف، بعد اليمين، بردها». الا ان استولف لم يفِ بوعده، وفي كانون الثاني سنة ٧٥٦. عسكرت جيوشه تحت اسوار روما؛ وبعد ان تردد بيان برهة، عاد الى التدخل من جديد، خصوصاً وانه تلقى لقب «اب الرومانيين». واضطر استولف الى الخضوع. وعادت الاراضي الى حوزة اتيان الثاني، بالرغم من محاولة بيزنطة استعادتها، حسب اقوال هذا الاخير. واضطرت الجيوش الفرنكية ان تتدخل مرة

ثالثة ضد اللومبارديين الخونة. واعيد انشاء الدولة البابوية. وسعى البابا لتوسيعها حتى، مستنداً على النص الشهير المعروف باسم «هبة قسطنطين». وبحسب نصوص هذا المخطوط المزور، المحرر بين ٧٥٠ ـ ٧٦٠ من قبل حاشية البابا، كان الامبراطور قسطنطين، بعد ان اكد الافضلية الرومانية، قد تخلى عن حمل الشارات الامبراطورية لصالح البابا سيلفستر الاول وخلفائه، كما ترك لهم السيادة على ايطاليا والغرب ويستحق هذا النص ان يذكر بصورة واسعة، لما كان له من اهمية فيما بعد:

«لقد قررنا، صرح قسطنطين، ان نشرف بكل احترام بالغ قوة الكنيسة المقدسة الرومانية، بمقدار ما لسلطتنا الامبراطورية، وأن نمجد ونعظم المقر الكلي القداسة للسعيد بطرس اكثر من امبراطوريتنا، وذلك باعطائه الحكم، والمكانة، والمجد والقوة والشرف الامبراطوري. واذاً فنحن نرسم: يكون للحبر الاولية على المراكز الاربعة وهي الاسكندرية، وانطاكية والقدس والقسطنطينية، وكذلك على كل كنائس الله في العالم اجمع... ونرسم أيضاً أن ابانا المحترم، سيلفستر، الحبر الاعظم، وخلفاءه، يحملون الاكليل، اي التاج الذهبي النقي، المرصع بالحجارة النادرة التي تخلينا له عنها، بعد ان نزعناها عن رأسنا... ولكي لا تتحدر كرامة الحبارة، بل على العكس لكي تكون اكثر اشراقاً من مكانة الامبراطورية، ومن قوة مجدها، فاننا نتنازل ونترك للسعيد سيلفستر، اخينا، بابا روما، كل الاقاليم والمقاطعات، والحاضرات الايطالية والمناطق الغربية، لكي يتولاها هو وخلفاؤه تحت سيطرتهم وتحت رعايتهم... هذا الدستور يجعلها والى الأبد من حق الكنيسة الرومانية».

وبموجب هذا الصك، وجد قسطنطين «من المناسب ان يحول امبراطوريته وقوته وسيادته الى المناطق الشرقية، وان يبني في مقاطعة بيزنطة، وعلى الموقع الافضل، مدينة تحمل اسمه لتصبح عاصمة الامبراطورية».

ولم تكن المطامع البابوية، على ما يظن، لتلاءم مزاج شارلمان الكبير فيما بعد: ودون ان يتأثر بهذا النص الذي عرض عليه، فقد حاول ان يحدد، جغرافياً وادارياً وحتى ضمن الاراضي البابوية، سلطة الحبر الروماني. ورغم ذلك فقد نشأت الدولة البابوية، وهذا امر مهم بالنسبة الى الحبر الروماني والى الكنيسة وان من غير اقرارٍ لها حتى يحفظ الامن بالاستقلال او السيادة.

٣ ـ الحقبة الثالثة: شارلمان والسلك المسيحي

٧٦٨	اعتلاء شارلمان
٧٧٣ ـ ٧٧٤	بناء على طلب من الباب، شارلمان يقود حملة ضد اللومبارديين ويلحق مملكتهم بمملكته.
٧٨١	في بيزنطة قسطنطين السادس يعتلي العرش تحت وصاية امه.

٧٨٥	انتصار شارلمان على السكسون والاحتفال بذلك بناء على امر من الباب هدريان الاول، بالادعية وبالاعمال الغفرانية.
٧٨٧	مجمع كنسي واعادة عبادة الصور.
٧٩٠ـ٧٩٢	تحرير «الكتب الكارولينية».
٧٩٤	مجمع فرنك فورت ممثلاً الكنيسة الغربية.
٧٩٥	اعتلاء ليون الثالث.
٧٩٧	انزال قسطنطين السادس عن العرش وسمله بناءً على امر امه. العرش الامبراطوري يعتبر شاغراً.
٧٩٩	ليون الثالث يحقر في روما فيطلب مساعدة شارلمان.
٨٠٠	تتويج شارلمان في روما في الخامس والعشرين من كانون الاول.
٨٠٦	الابقاء على فكرة الوحدة.
٨١٣	اشراك لويس التقي في الامبراطورية.
٨١٤	موت شارلمان في الثامن والعشرين من كانون الثاني.

اذا كانت الدولة البابوية تعطي للبابا الأمن ضد المخاطر الخارجية، فانه لم يكن محمياً بصورة رسمية ضد ثورة رعاياه عليه. فقد اضطر ليون الثالث ـ، بعد ان عزيت اليه أخطاء مختلفة، خصوصاً الحنث باليمين والزنا، استوجبت تعزيره من قبل الرومان الى طلب معونة شارلمان. وقد قام بذلك مدفوعاً برغبة شارلمان اقامة عقد معه «كميثاق شرف وصدق، لا يحنث به. وبموجب هذا الميثاق تتبعه البركة الرسولية اينما حل على ان يكون الكرسي المقدس للكنيسة الرومانية تحت حمايته بصورة دائمة». ويتوجب على شارلمان ان يتدخل تلقائياً وبدات الكتاب الموجه الى ليون الثالث اخذ شارلمان على نفسه العهد: «بمساعدةالعناية الالهية، ان يدافع عن كل الاماكن التي تعود الى الكنيسة الإلهية، كنيسة المسيح، بقوة السلاح: في الخارج ضد هجمات الوثنيين واجتياحات الكفار وفي الداخل، بحماية الكنيسة عن طريق نشر الايمان الكاثوليكي». في حين حصر الدعاء بالبابا: «ويعود اليك ايها الاب المقدس ان ترفع يديك نحو الله، مع موسى، حتى تساعد بأدعيتك جيوشنا على النصر». وبعد توزيع المهام على هذا الشكل يتضمن الكتاب، نصائح للبابا حول الحكم، وحتى حول مسلكيته الاخلاقية: «وعلى فطنتكم ان تتعلق، في جميع الاحوال بالتعليمات الكنسية، وان تتبع بصورة مستمرة القواعد المقررة من قبل الاباء المقدسين، حتى تكون حياتكم مثالاً للقداسة في كل شيء، وحتى لا يخرج من فمكم الا الدعوات الصالحات، وحتى يشرق نوركم امام الناس». وقد وجه الملك الى انجلبرت Angilbert، الذي كلفه مهمة نقل الرسالة، التعليمات التالية التي تدل على مدى تبعية البابا لشارلمان: «انذر البابا بان عليه ان يعيش بشرف، وبصورة خاصة ان يراعي القوانين المقدسة. وقل له ان عليه ان يحكم كنيسة الله المقدسة بالتقوى» الخ. وبعد الاضطرابات في روما، اضطر ليون الثالث رغم

تردده وتحفظه، ان ينفي التهمة عن نفسه بحلف اليمين امام من سيقوم هو بتتويجه امبراطوراً. وبعد يومين حوكم ابطال المؤامرة ضد الحبر، من قبل شارلمان بالذات، انما وفقاً للاصول الرومانية.

وخلق هذا المفهوم وهذا السلوك قليلاً من التقنيات النظرية. فقد كانت التسويات قبل كل شيء عملية . الا ان الراهب ألكُوين Alcuin صاغها صياغة ممتازة في كتاب وجهه الى الملك الفرنكي بالذات.

«حتى ذلك الحين كان هناك ثلاثة أشخاص في الذروة من العالم:

١ـ ممثل الرسالة السامية، نائب السعيد بطرس، امير الرسل الذي يحتل كرسيه، وما حصل لمتولي هذا الكرسي اليوم، تكرمت طيبتكم فاعلمتني به.

٢ـ ويأتي بعد ذلك حامل لقب الكرامة الامبراطورية، الذي يمارس السلطة الزمنية في روما الثانية. وبأي شكل ملحد انزل رئيس هذه الامبراطورية عن عرشه لا من قبل الاغراب، بل من قبل ذويه ومواطنيه، لقد شاع النبأ في كل مكان. (انزال قسطنطين السادس عن العرش).

٣ـ ويأتي في المرتبة الثالثة المقام الملكي، الذي حفظه سيدنا يسوع المسيح لكم، لكي تحكموا الشعب المسيحي. وهذا المقام يعلو على المقامين الاخرين، فيكسفهما بالحكمة ويتجاوزهما. والآن عليك وحدك ترتكز كنائس المسيح، ومنك وحدك تنتظر الخلاص: ومنك، يا معاقب الجرائم ويا هادي الضالين، وعزاء البائسين وسند الصالحين».

ولم يبد التتويج الامبراطوري الا تكريساً لحالة واقعية. ولم يستطع احد ان يعطيه اكثر من ذلك رونقاً وجلاء، واذا كان من غير المحتمل ـ بعكس ما يورد اجينهارد Eginhard ـ ان تكون اعدادات حفلة خمس وعشرين كانون الثاني سنة ٨٠٠ قد تمت بدون علم شارلمان فان جهد المؤرخ لكي يعود بالحدث الى ابعاد متواضعة هو بذاته دليل ذو معنى. فقد اراد شارلمان ان يظهر لبيزنطة وكأنه لا يريد ان يكون مرشحاً لخلافة الامبراطورية الوحيدة. كما اراد ايضاً ان يظل بعيداً، وعلى هيبته تجاه الرومانيين الذين لعبوا، بناء لرغبته ولرغبة حاشيته الفرنكية، دوراً كبيراً جداً في وصوله الى السدة الامبراطورية. وقلّما اشير الى امبراطورية شارلمان بالعبارة «الامبراطورية الرومانية» Imperium Romanum. بالمقابل، شاعت عنها عبارة الامبراطورية المسيحية واذا كان شارلمان قد وضع على رأس هذه الامبراطورية المسيحية، التي كان الفرنك فيها الشعب المثالي، فانما تم ذلك مباشرة من قبل الله. ولم يكن بابا روما الا اداة تنفيذ للخطة الالهية.

(Cf. Robert Folz, L'idée d'Empire en OCCident du V[e] au XIV[e] s[e])

وفي ممارسة حكمه لم يكن يتصرف مطلقاً وكأنه وكيل البابا ـ كما كان يريد كل من جيلاس وغرغوار الكبير ـ بل كان يتصرف وكأنه نبي الله فهو مثل الملك التوراتي، داود: ملك ومقدس. وكان ممثلوه ورسله يخاطبون شعوب الامبراطورية بلغة نبوية مباشرة:

«اسمعوا يا اخوتي الاعزاء الانذار الذي يوجهه اليكم، على لساننا، معلمنا الامبراطور شارل. نحن هنا مرسلون لخلاصكم الابدي، وقد كلفنا بان نذكركم بان تعيشوا بفضيلة بحسب شريعة الله، وبعدالة بحسب القانون الزمني، نعلمكم اولاً انه عليكم ان تؤمنوا بإله واحد الاب والابن وروح القدس ثلاثية حقة ووحدة مجموعة، خالق كل الاشياء وفيه خلاصنا... واعتقدوا انه لا توجد الاكنيسة واحدة هي مجتمع كل البشر الاتقياء على كل الارض...».

وتأتي بعد ذلك سلسلة من التوصيات الاخلاقية، وهي مجرد تكرار للحكم الانجيلية والكهنوتية.

من هذه الزاوية «يختلط الخير العام مع تطبيق الفضائل المسيحية. ولم يكن مفهوم شارلمان ارضياً بصورة رئيسية، ولا ادارياً، بالرغم من ان الادارة المحلية والمركزية، قد تطورت كثيراً في ايامه. ان مفهومه صوفي خالص، «رؤية دينية لنظام الكون[1]».

وارتبطت عظمة الامبراطورية الكارولنجية بشخص رئيسها. وعندما زال هذا انهارت الامبراطورية بل ان مصيرها تولته الكنيسة: ونشأت فكرة الاخوة المسيحية من التوزع الجغرافي تحت السيطرة الضيقة للكنيسة، بواسطة الاساقفة اولاً، ثم بواسطة البابا فيما بعد.

«ولولا وجود شارلمان، لاستحال فعلاً وجود غرغوار السابع... وبدأ مفهوم الدولة القوية الذي صاغه الرومان والذي تأسس على الحق الطبيعي، يتميع ويذوب في الوظيفة الدينية السامية التي مارسها شارلمان... والحدث الاخطر هو ان شارلمان قد حقق عن غير وعي منه الاوغسطينية السياسية واعطاها قوة وتماسكاً وكرس استبعاد الفكرة القديمة للدولة المستقلة المتميزة عن الكنيسة ونزع عن هذه الفكرة القديمة كل دور فعلي في العقيدة وفي الواقع، ولعدة قرون.» (H. x. Arquileère, Op cit).

٤ ـ الحقبة الرابعة: الكنيسة تاخذ بثأرها

٨١٤ اعتلاء لويس التقي العرش.

٨١٦ الرسم الامبراطوري للويس التقي في مدينة «رمس» من قبل البابا ايتان الرابع.

٨١٧ ordinato imperii الدستور الامبراطوري واشراك الابن البكر للويس التقي، لوثر Lothaire في الامبراطورية.

٨٢٣ رسم لوثر في روما على يد بسكال الاول.

٨٢٤ الدستور الروماني Constitutio romana وتنظيم السيادة الامبراطورية في روما

٨٤٧ ـ ٨٥٢ تحرير الفتاوى البابوية المزورة Fausses Decretales.

---

(١) وهذا هو المفهوم الإسلامي للحكم.

٨٥٠	الرسم الامبراطوري للويس الثاني.
٨٥٥	موت لوثر.
٨٥٨ ـ ٨٦٨	بابوية نقولا الاول.
٨٧٥	وفاة لويس الثاني. شارل لشوف يعتلي عرش الامبراطورية ويرسمه جان الثامن.
٨٧٧	وفاة شارل لشوف.
٨٨١	الرسم الامبراطوري لشارل لغرو على يد جان الثامن.
٨٨٠ ـ ٨٨٧	اعادة تكوين الامبراطورية الكارولنجية القديمة ثم تفككها نهائياً الى عدة ملكيات.

الف) مصاعب لويس التقي.

لم تكن خلافة شارلمان بالامر السهل. كان لويس التقي، كما يدل لقبه عليه، محاطاً بمجموعة من المستشارين اكثرهم من الرهبان مثل «والا، اغوبار، هيلدوين، الخ الذين كانوا يغالون في فكرة الامبراطورية المسيحية الى اقصى حد. حتى ان الامبراطور وصل الى قصر نشاطه على الممارسة الشخصية للفضائل المسيحية، في حين سعت الكنيسة لكي تحل محله في ادارة الامبراطورية. يؤمن الدستور الامبراطوري oraimato imperu وحدة الامبراطورية نظرياً وذلك بعزوه الخلافة على العرش الى لويثر وحده. ولكن هذا العمل لم يرض اخوته الذين شعروا بالغبن. وبدأت الاضطرابات التي لم يستطع لويس التقي قمعها بفعالية. واخذ الاساقفة بعد ذلك يتذمرون من ضعف السلطة الزمنية، ثم اعلنوا انفسهم حراساً للصرح الكرولنجي ضد الاضطراب والتجزئة. ولكن وسائل عملهم ظلت مع ذلك محدوده: اذ لم يكن لهم من نفوذ على الامبراطور الا من ناحية السرالمقدس. وعلى دفعتين اجبروا لويس التقي على الاعتراف علناً بتوبته: مرة في أتيني سنة ٨٢٢ ومرة في سان مدار دصنوا سون سنة ٨٣١. وكانت توبة أتينيا بناء على نصيحة الاساقفة فقط: فنفذها بطيبة خاطر لأنه اعتبر اخطاءه السياسية كخطايا قرر الرجوع عنها والتفتيش عن وسائل اخرى غير القمع لكي يحمل الجميع على القبول بقراراته. «والدليل على ذلك ان لويس اكره كل رعيته واجبر نفسه على اعلان الندم وعلى الاعتراف بالخطايا (Marcel David, la souveraineté et les limites du pouvoir monarchique du 1x° au xv° siecle) ورغم ذلك، ومن وجهة النظر السياسية الخالصة لم تحدث توبة الاثنين الاثر المطلوب: «لقد نزع الامبراطور عن نفسه صفة السيادة عندما ظن انه يشتري نفسه كمسيحي». واعدت أتيني سواسون.

وتم الاعداد لتوبة سواسون في كومبيني Compiegne، خلال اجتماع حضره، تحت رئاسة لوثر الاساقفة والاباء والنبلاء وجمهور غفير. ومعلوماتنا عن هذا المؤتمر ماخوذة عن محضر التقرير المنظم من قبل الاساقفة (حتى لا تظن الاجيال القادمة الظنون بقراراتهم)، وكان عنوانه «مجمع التوبة الامبراطورية. . .».

وطلب الى كل اسقف، فضلاً عن ذلك، مذكرة شخصية حول الاحداث: وقد حفظت مذكرة غوبار. وهي لا تحتوي فروقات مهمة تختلف عن التقرير الرسمي، كل ما في الامر بعض

التفصيلات التي تطرح الشك حول بعض النقاط الواردة في الوثيقة الرسمية، وبصورة خاصة فيما يتعلق بالقبول «الحر» لاعلان التوبة من قبل لويس التقي. وفي هذه المستندات يستخلص ان الاساقفة استندوا على صفتهم كوكلاء للمسيح وكخزنة مملكة السماء: ومهمتهم العودة الى طريق الحقيقة، بكل من يخرج عنها، وكان عليهم ايضاً واجب حماية الحكومة الامبراطورية من اخطاء رعاتها الذين هم سبب خراب الشعب، وسبب الفضائح بالنسبة الى الكنيسة. ومن بين المآخذ التي وجهت ضد لويس كانت التهمة الرئيسية انه بعث الاضطرابات: «فقد عرض المملكة للخطر، في حين كان عليه ان يكون بالنسبة الى الشعب المسيحي دليلاً الى الخلاص، وحاميا للسلام. وفرض الاساقفة على الامبراطور واجب اعلان توبته علناً. وخضع لذلك، بعد ان اعلنوا عدم اهليته: وان هو لم ينزل عن العرش، صراحةً وقانوناً، فقد أصُرّ فعلاً على التخلي عن وظائفه الامبراطورية لقد استبعد لويس التقي بموجب اجراءات ذات اساس طقوسي ديني، وتخلو تماماً من المظهر الحقوقي (وكان الغموض شاملاً لدرجة ان القليل من المعارضين لاحظوا ذلك: ويعتبر رابان مور Raban Maur استثناءً). في ذلك الحين كان الوقت لم يحن بعد لكي يقوم الحبر الروماني بخلع الامبراطور خلعاً «قانونياً».

باء) حكومة الاساقفة

اذا كان الاساقفة قد تضايقوا قليلاً، من اجل ايجاد مسوغ لممارستهم امتيازاتهم، فانهم لم يخالجهم الشك في صحتها: «لقد كان لحكومة الاساقفة» منظِّريها: وكان اعظمهم جوناس دورليان وهنكمار.

كان جوناس دورليان Jonas Dorlenans اسقف مدينة اوليان حوالى سنة ٨١٨. وله مؤلفان هما: دستور الملوك والدستور العلماني De institutione Regia et De institutione Laicali يضاف اليهما كتاب: عبر قانون هورت Via sancti Huberte الذي يكاد يكون دستوراً اسقفياً De institutione episcopali هذه «الثلاثية» تتوافق مع التمييز الذي قال به جوناس حول الطبقات الثلاث في المجتمع، في ايامه: طبقة العلمانيين، وفيهم الملوك، وطبقة الرهبان وطبقة الاساقفة. ويعزى الى كل طبقة وظيفة خاصة: «العلمانيون لهم القضاء والدفاع بقوة السلاح عن سلم الكنيسة المقدسة. وطبقة الرهبان تتفرغ للعبادة، في سكون؛ اما طبقة الاساقفة فعليها يقع عبء الاخرين». وهكذا فكلمة طبقة او سلك لا تتضمن فقط تفريقاً، بل ايضاً انسجاماً ذا طبيعة انسانية والهية، من اجل السلم الاجتماعي والديني، تحت رعاية الاساقفة مباشرة. «وجوناس عندما اشار الى الرسالة الرعائية التي يؤديها الاسقف يجعل منه وكيلاً عن مجتمع عصره كما يجعل منه مسؤولاً عن الطبقتين الاخريين». (E. Delaruelle) وحلت الاسقفية المنظمة بشكل مؤسسة محل الرهبان القدامى المنظمين بحسب المفهوم الانكلوسكسوني والذي يعتبر القديس بونيفاس نموذجهم. اما الملوك المصنفين مع العلمانيين فيذكرهم اسقف اوليان بان «القضية التي يدبرونها في اطار الوظائف المسندة اليهم ليس

لها وجود كقضية بشر بل كقضية الله». «ان مهمة الملك تنحصر في الحكم وفي ضبط شعب الله بالعدالة والانصاف بحيث يجتهد الجميع في زرع السلم والوئام. ونتيجة ذلك يجب ان يكون الملك بالذات، وقبل كل شيء، حامي الكنيسة وعباد الله. وواجبه ان يسهل بذكاء وإخلاص مهمة الاحبار: وعليه ان يحرس بالسلاح وبالحماية كنيسة المسيح وان يدفع البؤس عن الأرامل واليتامى وكل الفقراء الاخرين وكل المعوزين». ولكن الاساقفة في النهاية هم الحكام: «الحكم المسيحي لم يعد ملك الامبراطور ولا الامراء ولكنه قبل كل شيء شأن الاساقفة». (E. Delaruelle) ان الاساقفة هم «الحفظة» وهم حماة كل شيء وكل الناس من الخطيئة، التي كان لها في ذلك الزمان معنى جاداً.

وشبيه بذلك خطاب هنكمار اسقف رمس من سنة ٨٣٥ الى ٨٨٢: بل فيه بدون شك قوة اكبر ايضاً. وكتابه المسمى «مراتب الامراء» (اورديني بالاتي) De Ordini Palatii هو من سنة ٨٨٢، بعد ان شارف اسقف رمس على فراق الحياة. وقد سبقته سلسلة من الرسائل حول ذات المواضيع. والمجموع يجعل من هنكمار اكبر منظم للملكية بحسب رأي الكنيسة ان لم يكن دائماً الشاهد الامين في ايام الكارولنجيين كما بدا اول الامر. وهو يستمد سياسته من الكتاب المقدس: اذا كان الملك في ذروة التراتب الزمني، فاعلى منه ملك الملوك حسب قول داود النبي: «والان يا ملوك، افهموا، تثقفوا انتم الذين تحكمون الارض، اخدموا الله بخشية واطمئنوا اليه خاشعين. اتبعوا هذه الحكم خوفاً من غضب الله ولا تحيدوا عن الصراط المستقيم». والى جانب الملك يبدو دور الاساقفة مهماً فهم الذين يُعلمونه بمشيئة ملك الملوك. «وكما يدل على ذلك اسمهم فهم الساهرون الملاحظون بالمعنى الذي فهمه النبي لشعيا عندما كلفه الازلي ان يهدي قومه. فصرح بانه ارسل من جانب الله للسهر على بيت اسرائيل وليكون حارساً له. والاساقفة هم ايضاً ملزمون بالسهر حتى يكتشفوا العدو الذي يتربص بالملوك وكما فعل شعيا. على الاساقفة ان يجروا الملوك، طيباً وكرهاً الى طريق السيد» (L. H. alphen).

وبالنتيجة لا يستطيع الملك ان يتجاوز صلاحياته في اختيار الاعيان الكهنوتيين. وتدل رسالة مرسلة الى «العظيم لويس الملك المجد» على صلابة هنكمار حول هذه النقطة: «اذا صح ما سمعته من بعض الناس انه عندما تطلب اليكم الموافقة على انتخاب اسقف، فالاساقفة والكهنة والشعب ملزمون باختيار من تشاؤون ومن تأمرون، (وهذا ليس انتخاباً بحسب الشريعة الدينية بل ابتزازاً من قبل السلطة البشرية) فاذا كان الامر كذلك، واكرر اني سمعته، فان الروح الشريرة هي التي وسوست لك به في اذنيك بواسطة المتملقين الذين يشبهون شكل الحية التي خدعت ابوينا في الجنة حتى طردا منها».

وبالمقابل سعى هنكمار الى تكريس دور الاساقفة حقوقياً، في حفلة التنصيب الملكي. وهو الذي ادخل سنة ٨٦٩ حلفان اليمين من قبل الملك ضمن المراسم بحيث اذا حنث فانه يصبح مرتكباً جريمة الحنث وبالتالي يصبح عرضة للحرم. واللهجة التي خاطب بها لويس الثالث الشاب

بعد وفاة شارل ليشوف تدلنا بوضوح عن نواياه بهذا الشأن، اني ارجوك اليمين الذي قطعته على نفسك يوم رسمك. . . وهو يمين وقعت عليه بيدك وقدمته امام الله على المذبح بوجود محل الأساقفة». وهكذا وجد الملك نفسه خاضعاً تماماً لمشيئة الاساقفة: اما اليمين فيجعل منه، بشكل من الاشكال عضواً في المجتمع الكهنوتي.

وكانت خيبة هنكماركيرة حينما راى ان عمله قد استولى عليه البابا وكان هو يحذر هذا الاخير حذراً شديداً حول الشؤون الزمنية. لا شك ان اسقف رمس في رسالته المسماة «مراتب الامراء» يدعو الى العقيدة التقليدية القائلة «بوجود سيطرتين تحكمان العالم: سلطة الاحبار والقوة الملكية. والسلطة الحبرية اعلى من سلطة الملوك». وظل طيلة حياته يجادل في سلطة البابا الزمنية. ولكي يحد من سلطانها فانه في قضية لوثر الثاني وشارل ليشوف، لم يتردد في اعطاء السلطة الزمنية اكثر مما كان يعطيها عادةً، قيمة، وان يقف موقف معتدلاً، متجاوزاً بذلك فكرته الحقيقية، فيما يتعلق بامتيازات الكنيسة على الملوك.

ويعتبر هنكمار سابقاً للحركة الغالية، (Gallicanisme) ولكنه سابقٌ بعيد: واعد غرغوار الرابع ونقولا الاول عصر التفوق البابوي.

جيم) البابوية على المسرح

ان حكومة الاساقفة ستكون قصيرة الاجل: فقد عمل البابوات لصالحها، ولكن ايضاً ضدها وذلك باعلاء شان حبريتهم. بناءً عليه لم يتردد غرغوار الرابع في فرض الحرم على لويس التقي، حتى عندما كتب اليه جمعٌ من الاساقفة الذين ظلوا مخلصين للامبراطور، يدعونه الى الاقلاع عن مشروعه والى تثبيت تبعيته لخليفة شارلمان. ولكن الحبر الروماني اجابهم بفظاظة: « اي شيء اكثر تحقيراً للسلطة الامبراطورية: ارتكاب اعمال تستوجب الحرم او تقبل الحكم عليها؟».

وعندما اعترض عليه بالقول انه مرتبط بيمين الاخلاص للامبراطور، اتخذ موقفاً يصور بصورة مسبقة موقف غرغوار السابع في خلافه مع هنري الرابع.

«تضيفون، حقاً، انه يتوجب علي ان اذكر يمين الولاء الذي اقسمته للامبراطور. وان كنت فعلته، فانما اريد بالضبط تفادي الحنث وذلك بفضح كل ما ارتكبه ضد وحدة الكنيسة والمملكة وسلامها. وان لم افعل كما فعلت فاني اكون حانثاً مثلكم. . . ولكنكم انتم، الذين حلفوا وحلفوا بدون شك، ان يسلكوا سبيل الاخلاص له في كل شيء، فترونه يتصرف ضد الايمان ويسرع الخطى نحو هلاكه، فلا تذكرونه بواجبه، قدر استطاعتكم انكم بهذا تحنثون، لانكم لا تعملون لخلاصه بحسب الوعد الذي قطعتموه له».

وقد استفاد خلفاء غرغوار الرابع المباشرين من قدوته: ومنهم سلجيوس الثاني (بابا من سنة

٨٤٤ الى سنة ٨٤٧) والذي كان ينوي التدخل بشدة لو ان ابناء لويس التقي لم يتحدوا: «ان احب احد منهم ان يفضل اتباع امر الخلاف، وان لم يلتزم بالسلم الكاثوليكي فاننا سنعمل بحق على معاقبته، قدر ما نستطيع، بالعقوبات الكنسية».

في هذه الاثناء حُرِّرَتْ المجموعات الكنسية الكبرى، المزورة والتي سوف تتخذ ذريعة ضد الدولة من اجل استقلال، ثم فيما بعد، من اجل سيطرة الكنيسة: مجموعات «بنوا لفيت المزورة»، ومجموعة «انجيل رام المزورة»، وبصورة خاصة القرارات الكاذبة «ايزودور المزعوم». وكان هدف المزورين تحرير الاساقفة من الخضوع للسلطة العلمانية بتأمين حصانة الملكية الكهنوتية، وذلك برفع الاتهامات الموجهة ضد الاساقفة امام بلاط روما مثل كل الدعاوي المهمة، وربط الجهاز الكهنوتي بالبابا الذي يعتبر بهذه الصفة حاكمًا اعلى فوق كل رقابة قضائية دنيوية.

وبدا نيقولا الاول، (بابا من سنة ٨٥٨ الى ٨٦٧) مجدداً في قوة هذه الحركة. «فهو لم يضع صيغاً جديدة، ولكنه احيا القديمة ووسع تطبيقها. وجعل سلطته فوق كل السلطات القائمة وادعى لنفسه الحق في اقامة النظام اينما كان» (H. X. Arquillière op. cit).

وقد كان مقتنعاً بصحة اسس صلاحياته وسلامها حتى انه قال بان مخالفته تعني الولوج في الوثنية. وتدخل في قضية طلاق لوثر الثاني: فكسر قرار الاساقفة ونزع رتبة اثنين منهم وهدد الملك بالحرم (وقد فعل ذلك فيما بعد). وامر شارل لشوف ان يصالح لويس الثاني مستعيراً حججه من القديس بولس ومن القديس اوغسطين دون ان يتردد في تأويل اقوالهما لمصلحته. وبعد بضع سنوات هدد شارل لشوف ذاته باللعنة وبالطرد لانه رسم نفسه ملكاً على اللورين. وبوجه عام، وخلافاً لما كان عليه هنكمار، كان نقولا الاول يفضل التبريرات التيولوجية والتبريرات الحقوقية لكي يركز عليها سيادته. «وبهذه الطريقة احتفظ لنفسه بامكانية استعمال الرقابة حتى في حال عدم وجود اية مخالفة حقوقية واضحة ضدّ ايِّ ملك». (مارسل دافيد). وكانت الحقبة الكارولنجية خصبة بالطفرات: فشارلمان عندما اقام السلطة المسيحية احتفظ لنفسه باداراتها وترك للبابا المهام الثانوية. وبعد موته خسر ورثته الضعفاء المنقسمين قسمًا من سلطتهم لصالح الاساقفة. والاساقفة بدورهم تراجعوا امام البابا الذي اصبح المستفيد الوحيد في المدى البعيد من عمل شارلمان. ولكن قبل ان تتبلور السيادة الحبرية تماماً، حاولت سلالة الاوتون ان تبعث الامبراطورية في الغرب.

٥ ـ الحقبة الخامسة: المحاولة الاوتونية لبعث الامبراطورية.

٩٣٦	اعتلاء اوتون الاول، رسمه ملكاً في اكس لاشابل.
٩٤٠ ـ ٩٥٠	اوتون الاول يتدخل، عدة مرات في الشؤون الفرنسية.
٩٥٥	في آب انتصر اوتون الاول على الهنغاريين في لشفلد، وفي تشرين على السلافيين في ركنيتز.

٩٦٢	تتويج اوتون الاول امبراطوراً. (٩٦٧).
٩٧٣	اعتلاء اوتون الثاني الذي سبق ان توج امبراطوراً بيد حنا الثالث عشر.
٩٨٣	وفاة اوتون الثاني. اعتلاء اوتون الثالث الذي تُوِّجه غرغوار الخامس سنة ٩٩٦.
٩٨٧	في فرنسا اعتلاء هوغ كابي.
٩٩٨ ـ ٩٩٩	تجديد الأمرة الرومانية Renovatio Imperii Romanorum.
١٠٠١	اضطرابات ضد اوتون الثالث.
١٠٠٢	في ٢٤ كانون الثاني مات اوتون الثالث. وزال بزواله الحكم ذو النزعة المسكونية.

عندما اوشكت مدينة روما ان تسقط بين يدي «بير انجي ديفري» التجأ حنا الثاني عشر الى اوتون الاول وكلله امبراطوراً في ٢ شباط سنة ٩٦٢. واوضح البابا: انه من اجل الدفاع عن الكنيسة جاء قاهر المنغاريين وغيرهم من الوثنيين ليتلقى التاج الامبراطوري. هذا التأويل قلما لاءم أوتون وحاشيته. ويفيد تعليق الراهب ويدوكين دوكور حول هذه النقطة من ناحيتين: من جهة ما يزعم، ومن جهة ما يخفي. ففي نظر ويدوكين اعطي لقب امبراطور الى اتون من قبل المحاربين معه. وقد نادوا به امبراطوراً في اليوم التالي لانتصار لشفلد. ولكنه يخفي تماماً الاحداث الرومانية التي حدثت سنة ٩٦٢. فاوتون كشارلمان لم يشأ في البداية ان يكون امبراطور الرومان بل امبراطور الفرنك. ونفور حاشيته من الرومانيين معروف، والنقد اللاذع الذي وجهه السفير لوتبراند الى امبراطور القسطنطينيه «نقفور فوقاس» هو من اكثر الاشارات دلالة: «اما نحن، اللمبارديين، والسكسون، والفرنكة، واللوتارنيين والبفار، والسيف والبورغون، فنحن نحتقرهم (اي للرومان) الى درجة اننا لا نشتم اعدائنا إلا مرة واحدة، اما كلمة «روماني» فانها تتضمن كل ما هو حقارة وضعة، وبخل وفسق ونفاق، وكل المعائب بوجه عام». واذا كان اوتون قد سمح بمناداته الامبراطور الاوحد (وليس الامبراطور الروماني كما جرت العادة فذلك لأنه لم يكن يفكر، في الاصل على الاقل ان ينازع بيزنطة لقب الامبراطورية: انه لم يكن يطلب غير المساواة بها. وفي مفهومه الامبراطوري الاول ظل اوتون اميناً للتراث الفرنكي).

ولكن تجاه عداء بيزنطة التي رفضت الاعتراف لاوتون بالصفة الامبراطورية، حدث تطور سريع في ذهنية اتباع اوتون. فاصبحوا ميالين اكثر فاكثر الى جعله امبراطور الرومان، مع العلم دائماً انه لا يستمد قوته منهم: واذا كان اوتون يستطيع اخذ هذا اللقب فذلك لان الرومان انفسهم هم عملياً تحت سيطرته. وبالواقع لم يكن بامكان نقفور ان يدعى باي حق عليهم: انه لا اكثر ولا اقل «امبراطور الاغريق». وبالعكس «سارع اوتون لمساعدة مدينة الرسل. وانجد البابوية. واقام في روما شريعة فالنتينيان، وتيودوز وجوستينيان: وهو بالذات، وهو وحده الامبراطور الروماني الحقيقي» (روبر فولز).

واذا كانت الامبراطورية بالنسبة الى اوتون الاول ليست رومانية الا من حيث الشكل تماماً، وباسم الوراثة بصورة رثية، فان وجهة نظر اوتون الثالث كانت تختلف تماماً. فهو، تحت تأثير

معلمه جربرت الذي اصبح البابا سلفستر الثاني، قد عمد الى احياء الامبراطورية المسيحية القديمة، وادارة المسيحية تعود اليه بحكم القانون في حين ان البابوات، ليسوا الا: «احباراً كباراً يكلفون بالدعاء وترتيبه». واقام في روما، على جبل افانتان Aventin، لكي يؤمن على افضل وجه اشراقته بالرغم من غيظ رجال الشمال الذين ازعجهم انهم محتقرون. واذا كان قد طرد من هناك بسرعة، فان ذلك لا ينفي محاولته، كما تفيد مختلف المستندات، التي يصح الشك في قيمة شهادتها، اضفاء الهالة الرومانية على امبراطوريته، حيث اجتمعت عناصر من الارث الكالورنجي مع التراث الروماني الخالص، ومع تقاليد من الاعراف البيزنطية، ومع ذلك ظل الطابع الجرماني موجوداً. هذاالمفهوم، «كان موضوع تجاذب بشكلٍ من الاشكال، بين قوة الملوك الجرمان واطروحة تجديد الامبراطورية الرومانية. وهذا المفهوم برز صوراً وحركاتٍ، ورموزاً واستمد قوته الاعظم من تمثيل الحكم المقدس الذي يمسك به على الارض وكيل المسيح قيصر. والامبراطور يشرف على البابوية بحكم كونه وكيل المسيح المميز وهو يبدو كالرئيس الفعلي لكنيسة الامبراطورية: وفي ذاته تدمج المؤسسات» (R. Folz) وحول هذه النقطة يراجع L. Halphen، «بلاط اوتون الثالث في روما، من سنة ٨٩٨ الى ١٠٠١». وتبرز قصيدة ارسلها الاسقف اوتون دي فرسي سنة ٩٩٨، الى كل من البابا غرغوار الخامس والامبراطور اوتون عودة المفهوم الكهنوتي للامبراطورية:

«هنيئاً لك ايها البابا، هنيئاً لك ايها القيصر. ولتهلل الكنيسة بالبهجة، وبكن الفرح عظيماً في روما، وليبتهج القصر الامبراطوري. فتحت سيطرة القيصر اعاد البابا اصلاح العصر».

كم تخفي هذه الكلمات الملتهبة حماساً حقيقة زائلة، بل خداعة: ان البابا سيقوم، بعد قليل في الوقت صلاحٍ عميقٍ: ليس تحت سلطة القيصر، بل ضده. ان الامبراطورية في الغرب لم تعد الا مجرد محاولة، وفكرتها لن تكون بعد الان الا من بقايا الماضي.

امبراطورية، كنيسة، ملكية: ان مصير القرون الوسطى العليا سوف يكون لعبة هؤلاء الشركاء. الامبراطورية سوف تعمق جذورها في الماضي الروماني. ولكن الواقع المسيحي سوف يدمغها بصفة جديدة في الغرب كما في الشرق. والشرق يدمج كل هذه المقولات دون ان تستطيع الكنيسة فعلاً تولي زمامها: ولم ينتقص خضوع الكنيسة في الشرق للامبراطورية من حظها في تألق الامبراطورية. ولكن الخلافات الداخلية اضعفتها واعدت لانفصالها عن روما. والامبراطورية في الغرب لم تكن شمولية الا لفترات، وعندما كانت تضعف كانت الكنيسة تحافظ على التراث الذي كونته فتعيد ترتيبه لصالحها: واقترب الوقت الذي استفادت فيه الكنيسة من ضعف شريكها الكبير، ففرضت سيادتها. فضلاً عن ذلك، جزأت الملكيات الامبراطورية بصورة تدريجية ونزعت عن الفكرة الامبراطورية رونقهاواغراءها: وافتتح هوغ كابي عصراً لم يعد فيه الملوك يسعون لكي يصبحوا اباطرة، بل كان همهم ان يحكموا ممالكهم.

وعلى فترات متتالية، وبصورة تدريجية، اكتشفت الكنيسة، خلال هذه الحقبة البراهين التيولوجية التي سوف تمكنها من الانتصار في الصراعات المقبلة: وبالفعل، وفي حين اخذت

تضعف الاسس الايديولوجية للامبراطورية، بصورة تدريجية بعد ان اخذت تزول عنها الذكريات التي كونت جوهرها، وبعد ان ذهب رونقها بفعل الزمن، جمعت الكنيسة النصوص، وسرعان ما صاغتها بشكل عقائدي.

تأويلات انجيلية ومراجع كنسية كلها تشكل الى جانب التزوير القانوني مثل «هبة قسطنطين» جوهر هذا الترسانة من السيادة الاكليركية التي برزت في القرن الحادي عشر الى الثالث عشر بعد ان سبق اعدادها اعدت خلال فترة طويلة، بصبر، وبتكييف للوقائع وبالجهد الفكري.

الفصل الرابع

القرون الوسطى: السلطة البابوية بين السلطات القديمة والجديدة

القرون ١١و ١٢و ١٣

«يرى المفكر من القرون الوسطى ان الدولة بالنسبة الى الكنيسة هي كمثل الفلسفة بالنسبة الى اللاهوت او كمثل الطبيعة بالنسبة الى الاناقة».

ايتان جيلسون Etienne Gilson الفلسفة في القرون الوسطى.

اذا كان العام الف قد اقترن بتخمر سيكولوجي قليل لم يشر اليه، في الغالب المؤرخون الرومنطيقيون، فان القرن الحادي عشر كان بالنسبة الى الغرب بداية تحولات مهمة في هيكلية المجتمع وفي تنظيم السلطة، في حين كانت الامبراطورية في الشرق منكفئة على نفسها، تتقوقع داخل عظمة يتأكلها انحطاط مخاتل.

كانت فرنسة الكابيتينية [نسبة الى هوغ كابه وذريته] ليس لها من الوحدة الا الاسم: فالنظام الاقطاعي كان يظهرها مجزأةً فوضوية وكانت ممتلكات العرش، حيث يمارس الملك سلطةً فعليةً، قليلة الاتساع. وكان اختلاف الألسن والعادات يعمق الانقسامات. وقد ربطت النظم الاجتماعية، لفترة من الزمن، الفلاحين بأسيادهم ولكنها كانت تحفز البرجوازية على الحصول لنفسها على حرية في مدنها تتناسب مع الدور الذي تلعبه في الحياة المادية التجارية في عصرها. وكان الجو في انجلترا شبيهاً بالجو السائد في فرنسا. وكان البلدان يعيشان في هذه الحقبة، في حالة تكافل وتعاون وثيقين.

وفي المانية قل ما اختلفت الحالة، فكانت الارض الجرمانية مقسمة بين أربعة شعوب كبرى، السواب، الفرنكيون، البلغار، السكسون، وكانت تجزئة ايطالية اشد وأدهى، وأسبانية كذلك، رغم هجمة الاسترجاع، كانت مقسمة الى دول ذات مذاهب، واتجاهات دينية مختلفة.

وهكذا كانت السلطة الزمنية في الغرب مجزأة مشتتة، الى وحدات صغيرة غيورة على استقلالها همها المحافظة عليه. وكانت الكنيسة بذاتها ضعيفة لا تستطيع الاستفادة الآنية من هذا

التقسيم. بل بالعكس كانت تعاني منه: فقد كانت التنظيمات الاقطاعية تزيد من تبعيتها للحكم الزمني. ولكن الاصلاح الغريغوري قلب الاوضاع وأجاز التكيف ومكن فيها بعد من القيام بهجوم واسع.

وساعدت كثرة الكتابات من كل نوع على دراسة الأفكار السياسية في ذلك العصر. واذا كانت الواقعية قد استمرت الى حد ما في ضبط علاقات القوى، فقد كان لكل فريق منظر. ومن الملحوظ تفوق المنظرين على المؤرخين الرسميين، بعكس ما كان عليه الحال في الحقبة السابقة. وساعدت العودة الى الدراسات الحقوقية، وبوجه عام، ساعد ازدهار الجامعات على الاعداد الايديولوجي. وفي آخر هذه المرحلة بلغ المنظرون في الفريق الرئيسي، الكنيسة، اعلى درجات الكمال في تركيباتهم.

ونقسم ملاحظاتنا في هذه الحقبة الى ستة اقسام رئيسية:

- خلال القسم الأول: كيف تجمعت السلطة الكهنوتية المدافعة بين يدي البابا.
- ويخصص القسم الثاني للافكار السياسية التي سادت المجتمع الاقطاعي.
- والقسم الثالث يهتم بتبيان تنامي السيطرة الملكية.
- ويخصص القسم الرابع لبحث الحركة المدينية والبلدية وكذلك لبحث التحولات الاجتماعية والثقافية التي ساعدت عليها هذه الحركة والتي سميت فيها بعد تسمية غير مظبوطة تماماً «بالكومونة» (Commune).
- وفي القسم الخامس نعود الى البابوية في موقفها الهجومي حيث بلغت النزعة البابوية الى الحكم ذروتها.
- وفي القسم السادس ندرس سرعة الانتفاضات الاخيرة للامبراطورية في الغرب وفي الشرق.

المقطع الأول: البابوية: المرحلة الدفاعية

«الكنيسة، في خطر تنكمش لتعيش»
ميشيلة: تاريخ فرنسا

أ ـ الاضطرابات:

اضعفت الاضطرابات من كل نوع الكنيسة في أواخر القرون الوسطى العليا. وفي بداية الالف الثاني استمرت الحالة في التدهور بشدة. وقد سادت السيمونية ـ (وهي اشتقاق من اسم الساحر سيمون الذي عرض الدراهم، كما تذكر أعمال الرسل، لكي يقبل داخل الجسم الاسقفي في الكنيسة الناشئة) ـ سيادة كاملة من أجل الحصول على المناصب الاسقفية والكهنوتية: وكان الملك، ثم النبلاء، ابتداءً من الحادي عشر، جميعهم، يوزعون الاسقفيات والرهبانيات المتضمنة بآن واحد وظائف دينية ومجالاتٍ زمنية، على المرشحين الذين يقدمون لهم اعلى مبلغ من

المال، وأكثر ضمانات الولاء. وقد ادى تخلي الشعب المسيحي عن مبدأ الانتخاب، للمناصب الكهنوتية وترك امر التعيين للحاكم، الى فوضى عميقة جداً: اذ ان العادة انتشرت على حساب احتفال التكريس واصبحت تولية علمانية فعلية، وذلك بتسليم عصا الاسقفية والخاتم، للاحبار الجدد. ثم ان هؤلاء الاحبار كانوا يخضعون متبوعيهم لنفس الاجراءات التي فرضت عليهم. وكما كتب غرغوار الكبير، الذي كان شاهداً على بعض التجاوزات السيمونية يقول: «ان السيمونية تعمل على بيع اولئك الذين سبق لها ان خدعتهم فحملتهم على الشراء» [وبقول آخر: ان السيمونية تتاجر باتباعها] وقلما كان من الممكن في هذه الظروف، توقع بلوغ الكهنوت درجة عالية من الثقافة او حساً رعائياً عالياً، بل وحتى خلقية غير مشوبه بعيب. وهكذا لم تحترم القوانين الكنسية التي تفرض العزوبية على الكهنة، احتراماً كاملاً. وتكثر الشهادات حول النيقولية ـ وقد مارسها اول الامر شماس اسمه نيكولا ـ مع وجوب الانتباه، بكل تأكيد الى ان هذه الشهادات قد كتبت لفضح الخروج والشذوذات وليس من أجل ابراز استقامة وقداسة العديد من الاحبار والرهبان المجهولين. وهي تكشف عن خطورة المرض. فزواج الكهنة او تسريهم،.» وكل طاعون النيكولية كان موضوع مهاجات لا ترحم بريشة الكاردينال همبرت، وبريشة بير داميان».

ويشير الراهب ديديا فيقول: «ان القسس والشمامسة يتزوجون كما يفعل العلمانيون ويوصون لاولادهم كما يفعل العلمانيون». وهكذا اتجه مسؤلو الكنيسة كغيرهم ليصبحوا نبلاء او تابعين. واضافت النيقولية اثارها الى مفاعيل السيمونية لتضع الكنيسة في خطر ـ وكان هناك خطر آخر يتهدد الكنيسة في رأسها. ان تسمية البابوات كانت تقترن عموماً بمساومات تلعب فيها المصالح الزمنية لبعض الفئات ولبعض الافراد دوراً اهم من قضية الكنيسة. وابتداءً من آخر القرن التاسع جعلت الارستقراطية الرومانية البابوية تحت سيطرتها، الى ان جاء الحكم الاتوني يحد من تأثير هذه الارستقراطية: وعندما لم يكن البابا الجديد يعين تعيناً خالصاً بسيطاً من قبل الامبراطور، فان هذا الاخير كان يمارس عليه نوعاً من الولاية اللاحقة، المحسوسة والمهينة. وفي القرن الحادي عشر حاولت الارستقراطية الرومانية ان تسترد تأثيرها المفقود، وبذل الكونت تسكولم، والكونت غرنستوس والكونت غالاريا نشاطاً لهذا الشأن، غريباً وكان المال يلعب دوراً كبيراً في الاعداد للانتخاب البابوي: الم يلجأ غرغوار السادس بالذات الى الوسائل المادية للوصول الى الكرسي البابوي؟ (رغم تعلق الكاهن هيلدبرند به).

ب ـ الاصلاح: غرغوار السابع

رغم ان رأس الكنيسة قد أصيبت بهذا الشكل، ومع ذلك، فقد انطلقت الحركة الاصلاحية فيها. وسيكون هيلدبرند، الذي اصبح البابا غرغوار السابع اهم صانع لهذا الاصلاح ـ لهذه الثورة الحقيقية، كما وصفها ادغار كيني (Edgard Quinet). وقد سبقه الى ذلك آخرون. بعد ان ساهم هو بشكل واسع في عملهم حقاً.

وأهم هؤلاء السابقين كان من غير شك نيقولا الثاني. فنيقولا الثاني هو الذي اخذ على بنوا

العاشر مرشح الارستقراطية الرومانية لخلافة اتيان التاسع، وهو الذي عمل على تحرير البابوية من الوصاية الزمنية. وفي نيسان سنة ١٠٥٩ جمع في لاتراون مجمع كنسيٌ كبيٌر انبثق عنه مرسوم مهم ينص على قواعد الوصول الى العرش البابوي: بعد الآن سوف ينتخب البابا من قبل الكرادلة الاساقفة. وانتخابه سوف يخضع لموافقة الكرادلة الكهنة ولكل الكهنوت والشعب المسيحي. وقد اظهر محررو المرسوم تجاه الامبراطور هنري الرابع المقبل مهارةً فائقة: فاسموه باسمه، وليس بصفته ومهمته، (بحيث لا يشمل النص خلفاءه) ولكي يضمنوا له ان الاعتبار والاحترام المتوجبين له سوف يبقيان، سمحوا لأنفسهم، وبكثير من التجرد، ان يلمحوا الى أملهم ان يصبح يوماً ما امبراطوراً. ولكي لا يخطىء احد في مقاصد الاصلاح، اوضحوا ما يلي: «لقد وضعنا هذا الاجراء، حتى لا يتغلغل سم الكسب، باي شكل من الاشكال في هذه القضية، وبحيث يصبح الرجال الاتقياء هم عمدة الانتخاب ثم يتبعهم الآخرون».

وفي سنة ١٠٧٣ خلف غرغوار السابع الكسندر الثاني وقد حمل الى العرش من قبل الشعب المسيحي حملاً، وبالرغم عنه (هذا ما صرح به كثيراً) ويمكن ان نعجب كيف انه لم يحترم، ذلك الحين، تماماً القواعد المقررة بمرسوم ١٠٥٩، ان هذه الاجراءات الشكلية لم تبد يومئذٍ ضرورية من غير شك، لأن الاجماع على اسمه كان شاملاً كل الدرجات.

ومنذ البداية اظهر غرغوار السابع دقة كبيرة وصلابة فكرية كبرى، اما اهدافه فكانت: «إصلاح الكنيسة التي اكتسحتها السيمونية والنيقولية، ثم اعادة الوحدة التي مزقها الانشقاق الشرقي، ثم التعاون مع الامراء، وعند الضرورة ضربهم كما لو كانوا خدماً غير أمناء، وعند الضرورة حرمانهم من العرش، ثم المحافظة على الحقوق المكتسبة، وتوسيعها ان أمكن بهدف تسهيل مهمة القديس بطرس» (H. X. Arquilliere, Saint Gregoire VII) ولا نستطيع الا التشديد على هذه الواقعة: ان هدف غرغوار السابع هو فكري خالص. ويكون من غير الانصاف، ومن غير الملائم درسه من زاوية اخرى: واذا بدا المصلح الكبير يلاحق هدفين مختلفين (أحدهما قد يبدو في اعين بعض المؤرخين، مسرفاً قليلاً)، هما القضاء على العيوب وتثبيت السلطة البابوية، فان من الجدير بالتأكيد، ان برنامجه لا يمكن تقسيمه او تجزئته نظراً لانه كان يعمل على بعث نظام يريده الله.

ومن بين النصوص التي تعبر عن فكرة غرغوار السابع نشير الى الارادة البابوية والى الرسالة الثانية الموجهة لهرمان دمتز (Hermann de Metz) وقد وضع المستند الاول سنة ١٠٧٥. وهو يتضمن خمسة وعشرين بنداً، لجادل المؤرخون كثيراً حول شكلها وغايتها: والنظرية الاكثر واقعية تقول بأن هذا النص يعيد درج جدول بمجموعة مختارة من القوانين الكنسية، وضعت من أجل الاستعمال الشخصي للبابا ومحفوظة على بطاقات. ويؤكد المستند في مجمله، على الاولوية البابوية وعلى امتيازات الكنيسة الرومانية. وهذه بعض المواضيع الاساسية في صياغتها الاصلية الموجزة:

٣ ـ وحده الحبر الروماني يستطيع خلع الاساقفة والعفو عنهم.

٩ ـ البابا هو الرجل الوحيد الذي يقبل الامراء قدميه.
١٢ ـ يجوز له ان يخلع الاباطرة.
١٦ ـ لا يمكن تسمية اي مجمع بأنه عام بدون امره.
١٨ ـ لا يمكن لاحد ان يعدل حكم البابا. وهو وحده يستطيع تعديل احكام الجميع.
١٩ ـ ليس لاحد ان يحاكمه.
٢٧ ـ يستطيع البابا ان يحل من يمين الولاء المعطى للكفار.

وكان تطبيق هذه المبادىء مباشراً: فبعد مضي سنة على صياغتها جرى حرمان هنري الرابع وخلعه.

وكان اول اعمال غرغوار السابع هو نشره المرسوم المتعلق بالتولية العلمانية: لقد حرر نقولا الثاني الكرسي الروماني من السيطرة الامبراطورية وكان هدف خلفه تحرير كل الكنائس من السيطرة الشرقية. وفي المجمع الروماني المنعقد في شباط سنة ١٠٧٥ اتخذ قراراً شهيراًنص على ما يلي: «لا يحق لاي كاهن او اكليركي ان يتسلم بأي شكل من الأشكال كنيسة من رجل علماني، بالمجان او لقاء عوض، تحت طائلة الحرم» مثل هذا التدبير لم يكن ليرضي هنري الرابع. بالرغم من ان والده هنري الثالث، ـ وغرغوار السابع كان شاهداً على ذلك قبل ان يصبح بأبا ـ لم يكن من محبذي الوسائل السيمونية. اخذ هنري الرابع يوزع المراكز الاسقفية على هواه ووقعت قضية خطيرة هيأت القطيعة: ففي حين كان كرسي ميلانو بتصرف ولي معترف بشرعيته من زمن بعيد، من قبل البابا، قام الملك ينصب عليه احد محازبيه دون الاهتمام اطلاقاً برأي غرغوار السابع. وسرعان ما جاءت ردة فعل هذا الاخير: «ترسل الينا كتباً مملؤة بالاحترام، يقول له البابا، وسفراؤك ينقلون الينا، باسم عظمتك كلاماً متواضعاً جداً... ثم من الناحية العملية تبدو خصماً شديداً للقوانين الكنسية وللمراسيم الرسولية، وبصورة خاصة للمراسيم التي تهم الكنيسة أكثر» وكان الرد الملكي خالياً من اللطف: جمع هنري الرابع جمعاً من الاساقفة الالمان في ورم (في ٢٤ كانون الثاني سنة ١٠٧٦) وأمرهم خفية بخلع البابا. ونقل الحكم الى غرغوار السابع الذي عمد بدوره الى خلع والى حرمان هنري الرابع: انني اخلع واحرم ابن الامبراطور هنري الذي قاوم كنيستك (وكان النص موجهاً الى بطرس السعيد الحظ) بوقاحة لم يسمع بمثلها أحد، من ممارسة الحكم في كل مملكة التتون وايطاليا. واني اعفي كل المسيحين من اليمين اللذي اقسموه له او الذي سيقسمونه مستقبلاً. وامنع اي شخص من طاعته كملك.... واني اربطه باسمك برباط الحرم واللعنة».

في هذا النص يسبق الخلع الحرم. لان غرغوار السابع لم يكن يشك بانه يملك سلطة خلع هنري الرابع مباشرة دون اللجوء الى وسيلة الحرمان المسبقة التي تؤدي بالنتيجة الى الخلع، ورفع الحرم في كانوسا، ولكن غرغوار السابع اوضح فيما بعد انه لم يعد عن قرار الخلع: «لقد اعدت هنري الى تناول القربان ولكني لم أعده الى العرش». الا ان الخلع، كالحرم، هو عقوبة «توبوية

في أساسها، ولم يسارع الحبر الى ملء العرش الشاغر املاً بتوبة كاملة وعلنية من العاصي. ولكن أماله خابت. وكرر حكم سنة ١٠٨٠ الحكم الصادر ١٠٧٦ انما في ترتيب يدل على تردد غرغوار السابع، وربما يدل أيضاً على منطق أكثر في تفكيره: فقد سبق الحرمان هنا خلع هنري.

وتعتبر الرسالة المرسلة الى هرمان دومتز البيان الاوفى عن التفكير الغريغوري. سأل هرمان اسقف متز غرغوار حول القلق الذي يحس به المؤمنون السكسون، فأجابه هذا الأخير على دفعتين، سنة ١٠٧٦ وسنة ١٠٨١، (ونحن نملك هنا النص الثاني الذي يتناول جوهر الاول ويضخمه) برأيه حول علاقة الكنيسة بالدولة. وقد ظهر تحت ريشة المصلح ثلاثة أنواع من الحجج: الحجج الكتابية والبراهين التراثية والادلة العقلية. للصرح الرسولي الحق في حرمان الملك هنري وفي خلعه بفضل سلطان المفاتيح الذي اعطى لبطرس وخلفائه: «من يستطيع فتح السماء وغلقها الا يستطيع الحكم بأمور الأرض؟» قال البابا مستنكراً. ان التراث الكنسي والسوابق التاريخية تثبت التأويل الذي ادلى به البابا: ويستشهد غرغوار هنا، بصورة خاصة بجيلاس ثم بغرغوار الكبير ويذكر بحرم الامبراطور تيودوس على يد القديس امبرواز الذي فضلاً عن ذلك «اثبت في كتاباته ان المقام المقدس فوق المقام الملكي بمقدار ما يعلو الذهب الرصاص». وأخيراً قدم غرغوار السابع حججه الشخصية. ان «الكهنة فوق الملوك» ـ لان القداسة هي من حصة الاحبار لا من حصة الملوك. والعلم التاريخي يدل على ذلك.

وكانت حجة غرغوار السابع الاساسية، الاولى من تلك التي ذكرناها مستمدة من الانجيل. فالعهد الجديد والقديم يشكلان المصدر الرئيسي للفكر العقائدي عند الحبر الكبير. وقد أمكن ملاحظة ان استعاراته من الاباء ومن المجموعات الكنسية او من سابقيه هي أقل عدداً من المراجع التوراتية: ففي كل العمل الغرغوري يوجد ١٦٦. مرجعاً من العهد القديم، و٣٣٥ من العهد الجديد مقابل ٥٨ فقط مأخوذة عن غرغوار الكبير واثنان عن جيلاس وواحدة عن القديس اوغسطين: واذا كانت الكلمات المفاتيح في الفكر الغرغوري هي الاحسان والقوة، وخصوصاً العدالة، فان رنينها الاساسي توراتي اي روحي، وفكرة العدالة بصورة خاصة ليست مستوحاة من القديس اوغسطين الذي لا يعرفه غرغوار السابع الا قليلاً، بل من العهد الجديد مباشرة ومن القديس بولس. «انها العدالة التيولوجية، انها العدالة التي تنتج عن دمج المسيح بالقرابين المقدسة وبنعمة العفو المقدس، وبالالتزام بالأوامر الألهية وبالبعد عن الخطيئة مهما كانت أشكالها».

واذا كانت هذه الدقائق يجب ان لا تنسينا بان غرغوار السابع خلال حبريته، قد ربط الزمني بادارته الروحية والاخلاقية فانها اي هذه الدقائق تسمح، مع ذلك ، بالقول بانه لم ينطلق من رغبة في التدخل العدائي، ولكن بالعكس كان يتصرف من منطلق دفاعي، وبحسب عقيدة نازعة الى اعطاء الشيء الروحي نصيبه الأكبر، وكانت تصرفاته تتوافق مع عقيدته.
خصوصاً وان عقيدته كانت «إيحائية أكثر مما هي منطقية، وتدينية أكثر مما هي حقوقية» كما يفيد بحق مارسال دافيد.

ولا يقتصر العمل الغريغوري على اعتاق الكنيسة فقط من السلطات العلمانية: اذ هناك اصلاحات اخرى، اقل بروزاً، ربما، قد ساعدت في اعطاء الكنيسة قوة داخلية أكبر وقوة اجتماعية سوف تظهر سريعاً، بشكل هجومي هذه المرة.

فالنزاع ضد النيقولية الجاري بشكل منهجي وعلى درجات متفاوتة بين بلد وآخر بحسب القاصد الرسولي المكلف بتطبيق ومراقبة الاصلاح، قلما اعطى ثماره في زمن باعثه، ولكن الحركة التي قام بها غرغوار السابع لم تتراجع. فالمركزية الرومانية واعادة التنظيم الاداري (بجعل الخورية العنصر الاساسي فيه) جعلت من الاسقف الروماني الحبر الاعظم ومنحته مركزاً وسلطةً لم يستطع البابوات في العصور السابقة تأمينها بصورة دائمة. ومات غرغوار السابع في المنفى بعد ان سجنه لفترة خصمه هنري الرابع. ولكن خلفاءه سوف يرون انتصار عمله. والتخمر الكثيف الايديولوجي الذي تبع حبرية المصلح الكبير امّن لهؤلاء الخلفاء تفوقاً لم يقصروا في استغلاله.

ج ـ المساعدون والمجادلون في الدين:

من بين انصار غرغوار السابع، يحتل بيير دميان (١٠٠٧ ـ ١٠٧٢) احد المراكز الأولى. فالكردينال الاسقفي المقيم في اوستي كان متقشفاً وكان صوفياً: ولهذا بدت فكرته السياسية الدينية في غالب الاحيان مبهمة نوعاً ما، حتى ان المؤرخين استطاعوا ان يؤلوها تأويلات متناقضة بصورة جذرية. فقد كان تيوقراطياً استبدادياً برأي البعض وكان روحانياً خالصاً برأي البعض الآخر (وهذا ليس بالتناقض)، كان بيير دميان قبل كل شيء رجلاً يهتم بسيادة الوئام الإلهي، بين الكنيسة التي يعطيها الاولوية والافضلية، والدولة، التي يرى فيها، بشكل خاص «الاداة الإلهية لقمع الاشرار والملحدين». والمونسيور اركيير Arquillière الذي ندين له بهذا التأويل، وسع خلال صفحة حاسمة، الاراء التي كثفها الكردينال الاسقف، دوستي في كتابه المؤلف سنة ١٠٦٢:

Disceptalio. Synodalis inter regis advocatum etRomanac Ecclesiac defensorem.

وان القديس الراهب لا يرى الا شيئاً واحداً: الكنيسة المقدسة. انها تملأ عليه كل مجال فكره. والدولة، او بالأحرى القوة الزمنية. تبدو له فقط كأحد المصالح المتعددة ـ ذات الاهمية الرئيسية بكل تأكيد ـ التي من شأنها ان تساهم في خلاص النفوس. ثم، في الكنيسة، هناك رئيس واحد،: البابا. ومنذ ان توضع حقوقه موضع البحث فان المساس يصيب كل حقوق الكنيسة. لانه هو اساس كل الاشياء. ان البطريركيات، والجثلقيات (مقام الجثليق)، والاسقفيات، وكل المقامات في الكنيسة ـ سواء كانت من تأسيس ملكي، او امبراطوري او خاص ـ لها حقوق محدودة، بحسب رغبة او قدرة مؤسسيها. اما الهيمنة الرومانية، فهي وحدها قد أسسها المسيح مباشرة، عندما منح بطرس السعيد الحظ، حامل مفاتيح الحياة الابدية، بآن واحد، حقوق الامبراطورية الارضية والامبراطورية السماوية».

واذا كان بيار داميان يمجد الحبر، فانه يعظم نوعاً ما الامير: الما فقط، حتى يتحد هذا مع

ذلك، كما تتحد الطبيعة الانسانية، في المسيح بالطبيعة الإلهية. ويشرح اتيان جيلسون Etienne Gislon صورة اخرى حبيبة الى اسقف اوستي: «ان الامبراطور هو كالابن الحبيب في ذراعي والده، والبابا له المقام والسلطة الابوية». Etienne Gilson, La Phylosophie au moyen âge.

وتحذيرات الرجل القديس الموجهة الى الشاب هنري الرابع، التي لم يكن يعرف عن موقفه اللاحق شيئاً. تعطي معنىً محدداً لهذا المفهوم «الغامض»: «ان الامير هو وزير الله من أجل الخير ولكن انْ انت فعلت الشر فاخش لان من يحمل السيف لا يحمله عبثاً. ووزير الله انما اعطي السيف لكي ينتقم ممن يفعل الشر». وتدل هذه الكلمات عنده، على قوة شبيهة بقوة غرغوار السابع.

ولم يشك بيار دميان مطلقاً بان نظام الاشياء يمكن ان يكون موضوعاً ومحققاً بشكل آخر، اي عن غير سبيل الشيطان الذي سبق له ان اخترع الفلسفة ، وقواعد اللغة لكي يقف بوجه التيولوجيا. وكانت اراء بير دميان المتأثرة، من غير شك بالوجد الصوفي، تعكس فكرة عصرها المطبوعة بطابع الاوغسطينية، والمتصلة اتصالاً وثيقاً بمفاهيم ايزودور دوسفيل وجوناس دورليان: وبموجب هذا التأثر بدت وحدة الحكم وحصره في الحبرية وكأنها سر مقدس من بين الاسرار الاخرى التي تعطي «للامير نعمة ادارة شعبه وفقاً «للعدالة».

وكان الكاردينال همبرت مدفوعاً بذات الحماس، ولكن مفاعيل حماسه لم تتحول الى مقالات او مصنفات. فهو يتحمل بدون شك، مع زميله البطريرك ميشال سرولير قسماً كبيراً من المسؤولية عن الانقسام الذي حصل، سنة ١٠٥٤ بين روما والكنيسة البيزنطية، وقد تناول الخلاف بصورة اساسية مسألة السيادة الفعلية التي للحبر الروماني على الكنيسة، اذا وضعنا جانباً الخلاف القضائي بشأن اسقفيات ايطاليا الجنوبية، ومسائل الممارسات الطقوسية.

وعند عودة الكردينال همبرت من الشرق، اخذ على عاتقه فضح التجاوزات التي اكتسحت كنيسة الغرب وبصورة خاصة السيمونية. وقد تضمن كتابه «ضد السيمونية» «Adversus Simoniacos» (١٠٥٩) مفهومه عن علاقة السلطتين الزمنية والكنسية. واذا كان قد قال بوجود تمييز نظري اوضح مما قال به بيار داميان، بين الحقل العلماني والحقل الاكليركي، (من أجل مكافحة السيمونية التي لا تفرق بين الحقلين، ولصالح العلمانيين) فانه لم يناد باراء تختلف اختلافاً جذرياً عن اراء هذا الاخير وبالعكس ان اسلوبه تصويري مثل أسلوبه: «ومن اراد المقارنة المفيدة الصحيحة بين المقام الكنسي والمقام الملكي يتوجب عليه القول ان جماعة الاكليروس في الكنيسة تشبه النفس، وان المملكة تشبه الجسد لانهما يتساعدان، وان احدهما محتاج الى الأخر ويتعاون معه بصورة متبادلة ولكن، بما ان النفس تسيطر على الجسد وتأمره، فان المقام الكهنوتي متفوق على المقام الملكي كما تتفوق السماء على الأرض».

وهناك ناثرون رسميون آخرون، ناصروا جانب غرغوار السابع: وبصورة خاصة مانيغولد دِ لوتنباخ، وبرنولد وبرنارد دي كونستانس، وخصوصاً القانونيان انسلم د لوكس ود سددي. وبناء على طلب البابا قام هذان الاخيران بجمع النصوص من كل نوع، المستخرجة من الكتب الكنسية ومن القوانين المجمعية، ومن المراسيم والقوانين المدنية، ومن اعمال المؤرخين الرسميين الخ. التي تبرر الامتيازات التقليدية للحبر الروماني، والتي تثبت انسجامها مع الكتب المقدسة. «ان السلك الاكليركي يستمد نشأته من بطرس»، كتب انسلم د لوكس في السطر الاول من مجموعته ومثله فعل د سددي فقدم مجموعته الى فيكتور الثالث، خليفة غرغوار السابع بهذه الكلمات: «ان غبطتكم تعلم ان الكنيسة المقدسة الرومانية هي ام لكل الكنائس، لان السعيد الحظ بطرس اسسها قبل انشاء بطريركيات الشرق وانه بالتالي ارسل الى كل كنائس الغرب رعاتها الاولين» والاثنان يجولان في نفس الفضاء الفكري ويريان نظام العالم بنفس المفهوم الرباني: «ان الكاهن يحارب بسيف الكلمة.. اما الملك فيحارب بالسيف المادي» هذا ما يؤكده «سددي ولا يعارضه فيه انسلم د لوكس: «ان السيد لم يستخدم الملوك لكي يسنوا الشريعة للكهان لكنه استخدم الكهان لكي يوجهوا الملوك وبقية المؤمنين».

إن هذه المبادىء قلما وضعت موضع التشكيك، في الاساس، حتى من قبل المجادلين «المنريين»؛ (اتباع هنري الرابع ملك فرنسا) ان تطبيقاتها فقط، وشخصية من طبقها كانت موضع جدلٍ ونزاع. ويرى بطرس كراسوس مثلاً، : «لا يوجد الا حقيقة واحدة كبيرة، كما يقول المونسنيور اركيار فيها تغرز كل المؤسسات السياسية والدينية جذورها لتستمد منها ماء الحياة: الكنيسة الكونية. ومن هنا مفهومه الذميم عن الامبراطورية. ومن هنا ايضاً مسار تحليله». وبالفعل لم يكن هيلدبرند على حق اطلاقاً ان يصدر الاحكام المعروفة: ويقول بطرس كراسوس عنه «انه ليس الا مغتصباً للعرش البابوي، انه صراباطي Sarabaïte وهو كاهن هارب من ديره وبالتالي انه محروم (عملاً بمرسوم مجمع خلقيدونيا حول الكهان). ويقول آخر انه بابا مزور، وكاهن خاطىء ومسبب اضطرابات. وجوهر مهاجات غي اوسنابروك وسيجبرت دجبلو، الخ لا تختلف كثيراً، وان هي اضافت شيئاً، فانما هراء ومزاعم نظمت لصالح هنري الرابع. ورغم ذلك نلحظ فيها بزوغ نظريات سوف تلاقي نجاحاً فيما بعد، بخصوص الملكية الوراثية والمطلقة، المستقلة عن البابوية في نشأتها وفي ممارستها: وهنا يكمن وجهها الاكثر ايجابية.

• • • •

بكل تأكيد ان المجادلين الغريغوريين هم الذين احتلوا، في اواخر القرن التاسع، المرتبة الايديولوجية والسيكولوجية الاكثر قوة. وسمو المكانة سوف ينعكس على البابوية وعلى خلفاء غرغوار السابع. ومكانة هؤلاء الاخيرين سوف تقوى بفضل انضمام تراثٍ مادي ضخم الى انتصار الافكار الغريغورية. وبالفعل، كانت البابوية تدير، بصورة مباشرة، ادارة حقوقية ملكية، الممتلكات البابوية التي تضاف اليها هبة الكونتس متيلدا، وكذلك كورسيكا وسردينيا. فضلاً عن ذلك كانت السيادة البابوية تمارس على عدد من الاراضي سواء في ايطاليا ام في خارجها. في

ايطاليا، اعترف للامراء النورمانديين: روبر جسكار، وريشاركابو كتابعين للكرسي المقدس. وفي خارج ايطاليا قبلت وصاية من هذا النوع من هنغاريا، ومن مملكة كيف ومن دوقية كرواسيا دالماسيا، وكذلك من الدنمارك ومن بوهيميا. وفي اكثر هذه الحالات كان الامراء انفسهم يطلبون، لاسباب تكتيكية او غيرها التبعية للبابا. ويختلف الامر بالنسبة الى اراغون وكل الاراضي المستردة من المسلمين، ولمجموع بلدان الوسط من حوض البحر المتوسط: ففي هذه المناطق ادعى غرغوار السابع، وتبعه في سياسته خلفاؤه. انهم يمارسون فيها سيادة اقطاعية، لم تقبل الا بتحفظ وتردد. فهل هذا يعني، كما زعم بعض المؤرخين، ان العقيدة الغريغورية كانت تهدف اساساً، وهنا تكمن اصالتها، الى اقامة سيادة بابوية على مجموع الممتلكات الزمنية.؟

اثبت اوغسطين فليش Augustin Fliche في كتابه عن تاريخ الكنيسة، بكفاءة بالغة بان هذا الاستنتاج يفتقر الى الشرعية حتى ولو كانت مطابقة التعابير الاكليركية والتعابير الاقطاعية تعطيه مظهراً تبريرياً. وبوجه عام، واذا استثنينا اسبانيا وبلدان ا لمتوسط، المعتبرة ضماناً «لعودة الفتح المسيحي»، يبدو ان البابا قد سعى الى الحصول على مكاسب مالية، اكثر من سعيه لكسب ثقل سياسي، من علاقاته الاقطاعية مع بعض الامراء. كان غليوم الفاتح (ملك انكلترا) يرسل بصورة دورية، مالاً الى الكنيسة الرومانية، مع رفضه اعتباره نفسه كتابع للكرسي المقدس. ومهما يكن من امر: ان ممارسة البابا الصلاحيات الاقطاعية هي احدى المؤشرات الزمنية: حتى اذا ضعفت الكنيسة، وان لم تتعطل، بفعل النظام الاقطاعي، عرفت، بفضل غرغوار السابع خصوصاً، كيف تستفيد من ذلك. والاحداث القريبة سوف تؤكد هذه الافادة بشكل واضح.

المقطع الثاني: الاقطاعية

«تتطابق الاقطاعية مع الضعف العميق للدولة،
وخصوصاً في وظيفتها الحمائية»
marc Bloch
المجتمع الاقطاعي

الف) شخصنة العلاقات

عرف النظام الاقطاعي اوج ازدهاره في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وعلى الرغم من انه قد ساد بصورة عريضة، في اوروبا الغربية نجد من المناسب الاشارة الى وجود ممتلكات واسعة خارج نطاقه (شبه الجزيرة السكندينافية، فريزا، ارلندا) وخصوصاً انه، في مساحة الارض التي ساد فيها، لم يتحقق، في كل مكان، وعلى نفس المستوى، بل ولا على نفس النسق، وبشكل عام. وكما اشار الى ذلك الكتّاب المختلفون، تبدو الخريطة الاقطاعية مختلفة اشد الاختلاف، واذا جاز الكلام عن مجتمع اقطاعي، وعن الاقطاعية، فذلك لاعتبارات تتعلق ببعض اشكال العلاقات الانسانية، وببعض الفكر العرفي المتحول بصورة تدريجية الى مؤسسات، ثم نادراً، وبصورة متأخرة، الى تشريعات مكتوبة.

«ان المجتمع الاقطاعي، هو مجتمع، في مبدأه وفي شدته، يرفض، بل لا يتوقع ابداً ان تدخل في شؤونه سلطة خارجة عنه. وفكرة الدولة، ومفهوم السلطة العامة العاملة باسم المصلحة العامة، والتي تمارس نوعاً من الاكراه على الافراد هي فكرة بعيدة عنه» (لويس هالفان Louis Halphen) وهذا الواقع يجد تفسيره بسهولة، وبالضبط في نشأة الاقطاعية، على اثر افلاس الدولة تجاه الاضطرابات، والمآسي، من كل نوع، التي حلت بالغرب: كانت الاقطاعية بادىء الامر وسيلة. فالملاك الصغير، لكي يؤمن الدفاع عن نفسه ضد الغزاة ولكي يؤمن معاشه استسلم، او باع نفسه الى السيد الاقطاعي. «فالاستثمار المستقر افضل من ملكية غير اكيدة» اما السادة، فقد كانوا على العموم ضباطاً قدامى عند الملك، سبق لهم ان تستروا على تهاون السلطة المركزية او استغلوا غياب الرقابة، فمارسوا باسمهم الشخصي سلطة انتدبوا لها فقط. وقليلاً قليلاً، ووفقاً لخطواتٍ يتفاوت اتساعها امنّوا لانفسهم ممارسة الحقوق الملكية؛ وفي احوال اخرى، استمرت السيادة منشأها من منحة قدمها الملك بشكل براءة حصانة: وفي البداية (منذ ايام الميروفنجيين) كان الامر اعفاءً من الضرائب، وفيما بعد استثناءً من الرقابة الادارية (يمنحه الملك عندما يرتكب ممثلو السلطة المركزية تجاوزات فاضحة تماماً) تحولت بصورة تدريجية الى استقلال كامل.

ومع لويس هلفان دائمًا، يمكن القول ان المميزة الاساسية للنظام الاقطاعي هي (هذه الفكرة وان ما يطغى على كل شيء هو العلاقة بين انسان وانسان، بين تابعٍ وسيد، والمقابل هو الاقطاعة، التي هي بآن معاً الضمان، ووسيلة العمل، وفي المنطلق على الاقل مكافأة للتابع». ومثله كتب مارك بلوخ «في المجتمع الاقطاعي، الرابط الانساني البارز هو ارتباط التابع برئيس قريب» (المجتمع الاقطاعي الجزء الثاني). وفكرة القرب او الجوار، وشخصنة العلاقات الانسانية وتبعية القِن (لا العبد) لرئيسٍ (بدلاً من نبيلٍ)، محاربٍ متخصص في فنه هي في اساس العلاقة الاقطاعية. فاذا حمى المتبوع تابعه فعلى هذا الاخير ان يقدم الوسائل، اي بقول آخر عليه ان ينزل عند مشيئته، ايام الحرب وايام السلم.

والامانة هي التي تميز علاقات التابع بالسيد: واحترام الممتلكات والأشخاص متوجب على السيد ويمين الولاء او الامانة، المتوجب على التابع حلفانه تجاه السيد وصك الاحترام، يلخصان حقيقة ومظهرَ هذه التبعية الشخصية في اقصى دقائقها. مثال من بين عدة امثلة: ان صك الاحترام الذي ابرمهُ الفيكونت دي كاركارون لصالح الاب دِلاغراس (مستند مؤرخ في سنة ١١١٠) ، بعد ان عدد الممتلكات التي يجب احترامها لصالح الاب دِلاغراس. اوضح الفيكونت دي كاركاسون: «واكثر من ذلك أعترفُ، من اجل التعرف على الإقطاعات المذكورة، يتوجب عليّ المجيء، وكذلك خلفائي، الى الدير المذكور، وعلى نفقتي، كل مرةٍ، يرسم فيها أبٌ جديد، وذلك لتقديم الاحترام له هناك. ومن اجل تثبيت سلطته على كل الاقطاعات المشار اليها. وعندما يمتطي الاب جواده، يتوجب علي (وعلى ورثتي الفيكونات دِ كاركاسون وخلفائهم) ان امسك له الركابة، على شرف سيادية القديسة ماريا دي لاغراس، ويتوجب عليّ ايضاً تأمين مبيت إباتي في

مزرعة القديس ميشال دي كاركاسون، له ولكل حاشيته، ولحد مئتي حيوان، مع وجوب تقديم افضل المشروبات واللحوم، والبيض والاجبان، له، منذ دخوله الى كاركاسون، وبكل احترام لارادته، مع تقديم ضمان حذوة الخيول، والقش والعلف، بحسب مقتضيات الوقت ٢٥.

باء) التراتب والتسلسل

لم يكن اتساع السلطة السيادية واحداً موحداً، فهو يتغير بحسب وضعية صاحب هذا الحق، في سلم التراتب الاقطاعي: فالرؤساء ليسوا جميعاً على نفس المستوى. فهم قد يكونون، او لا يكونون اتباعاً، وقد يحصل ان بعضاً منهم قد يكون تابعاً لتابعيه بالذات. وسنداً للمجموعات «مجموعات العادات والاعراف» حيث سجلت، ابتداءً من القرن الثالث عشر، القواعد الاقطاعية مثل:

- المجموعة الاقدم لمقاطعة نورماندیا (اواخر القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر).
- المجموعة الكبرى لمقاطعة نورماندیا (المدونة بعد الاولى بقليل).
- مجموعة فرمندوا التي تحمل عنوان: «نصيحة لصديق (نفس تاريخ المجموعة الاولى).
- كتاب جوشيس ودبلت، والمؤسسات المنسوبة الى سان لويس (١٢٧٣).
- عادات بوفيزيز (١٢٨٣)، عادات بومانوار وكذلك، مجموعة القوانين الانكليزية، أو مرآة الساكسون (حوالى ١٢٢١).

يمكن تنويع وتقسيم السادة الاقطاعيين الى ثلاث فئات:

١ ـ الاقطاعيون اصحاب البارونيات، اي حملة الاقطاعات الموثقة: الدوقيات الكونتات، الفيكونتات، المراكيز من ورثة الضباط الادرايين في العصر الكرولنجي. واخرون من السادة المسمون بالبارونات فقط. والقاعدة بالنسبة الى هذه الفئة الاولى، كما صيغت من قبل بومانوار (وكانت صلاحياتها تتجاوز حدود مقاطعة بوفازي، لتكشف عن «الحق العام في الاعراف في فرنسا كلها»)، هي السلطة المطلقة: «كل بارون سلطانٌ في بارونيته».

٢ ـ السادة اصحاب القلاع والتابعين الثانويين، وهؤلاء ليسوا حكاماً بل شيوخ صلح.

٣ ـ السادة، اصحاب القلاع او التابعين الثانويين دون ان يكونوا حكاماً ولا شيوخ صلح، واذا كانت الحواجز بين هذه الفئات ليست مما يجوز تجاوزه، الا انها مستقرة تماماً كما يؤكد ذلك الوصف الوارد في كتاب جوستيس ودبلت: «الدوق له المقام الاول ثم الكونت ثم الفيكونت ثم البارون ثم صاحب القلعة ثم التابع ثم المقيم ثم الصعلوك الاخير».

ولكن قبل ان تتوضح مسألة التصنيف بهذا الشكل، بفضل الدراسات الحقوقية المحدثة في اواخر القرن الحادي عشر، في بولونية (مقاطعة ايطالية) اولاً، ثم في اماكن اخرى فيما بعد، تبعث الحياة الاقطاعية مساراً فوضوياً سادت فيه العادة، ثم العنف محل القانون. «الى جانب القانون المكتوب، كان يوجد في العصر الكارولنجي منطقة يسود فيها العرف الشفهي الخالص. ومن

المميزات المهمة جداً في العصر الذي تكون فيه النظام الاقطاعي حقاً اتساع هامش الفوضى فيه حتى طغت تماماً في بعض البلدان على المجال الحقوقي باكمله». (مارك بلوش. . .).

ويدرج مارك بلوش Marc BLoch عدة طرفات ذات دلالة بالغة، وبصورة خاصة هذه: «كان يوجد، على ما قيل لنا، في آرل، دبٌ، جاء به السيد الاقطاعي وتبرع السكان الذين كانوا يأتنسون في رؤيته يتحارب مع الكلاب، في اطعامه. ثم مات الدب. ولكن السيد ظلَّ يطلب الطعام. ان صحة الطرفة قد تكون موضع جدل. ولكن قيمتها الرمزية بالمقابل، هي خارج نطاق الشك. الكثير من الترتيبات نشأت، هكذا من عطاء تبرعي، وظلت لمدة طويلة محتفظة بالاسم». وهذه طرفة اخرى: كان من السائد في كاتالونيا، عندما تباع ارض، ان تدرج في العقد صيغة فريدة في وقاحتها: انها انتقلت مع كلّ المكاسب التي كان يتمتع بها مالكها. لطفاً او بالعنف؟».

فبعد أن اعترف للسادة بانهم لتأمين حماية المجتمع من هجمات العدو الخارجي، سعوا الى جعل الحرب من اختصاصهم الدائم. وبعد محاربة الاضطراب، صار الاضطراب مستقراً. ومن حسن حظ الناس ان جاءهم الفرج بسرعة. في متنفس الحروب الصليبية. وفي مرحلة اخيرة، ابدعت المؤسسة الاقطاعية، حلاً كابحاً: السلطة الملكية.

وبحسب استخراج مارك بلوخ الرائع بدت السمات الاساسية للاقطاعية الاوروبية على الشكل التالي: خضوع الفلاحين؛ وبدلاً من الاجر، المستحيل عموماً، شاعت الاقطاعة الخدمة. التي هي، بالمعنى الدقيق، الاقطاعة؛ تفوق طبقة من المحاربين المتخصصين؛ روابط طاعة وحماية تربط الانسان بالانسان، وفي هذه الطبقة المحاربة، يتجلى الشكل الخالص، للتبعية؛ تجزئة السلطات، مولد الاضطرابات والفوضى: الا انه وسط كل ذلك، استمرار الحياة في اشكال اخرى من التجمع القرباوي او الدولة التي سوف تستعيد، خلال العصر الاقطاعي الثاني، حيوية جديدة.

جيم الاقطاع والسلطة الملكية.

لم تلغ السلطة الملكية اطلاقاً، نظرياً، من جراء الاقطاع، اما من الناحية الواقعية فقد كانت، ان جاز القول، موضوعة على الهامش من قبل الاسياد الكبار، بل وكان لها ايضاً امتياز عدم الخضوع لنظام التبعية: اذ عندما كان يؤول الى الملك، بطريق الارث، او بظروف اخرى اقطاعة تبعية، يدين مالكها بالاحترام الى سيد آخر، كان هذا الاخير يتخلى عن حق الاحترام، ويتلقى، كعوض، تعويضاً «مادياً» غالباً ما يكون ذا شأن. وكذلك الحال، بالنسبة الى الممتلكات المصادرة من هرطوقي كمنطقة الالبي الفرنسية (وسط فرنسا)، التي كانت مضروبة بخدمات اقطاعية لصالح اسياد مختلفين، فقد ورد بالاتفاق مع هؤلاء الاخيرين:

«ان كل الاقطاعات والممتلكات المصادرة من الهراطقة او محرضيهم او مشايعيهم او المدافعين

عتهم او معاونيهم على التخفي، او التي يمكن ان تصادر في المستقبل، تعود خالصة، ويجب ان تؤول الى الملك لويس. ولما كان هذا الاخير غير ملزم ولا مقيد باي التزام تجاه اي كان، فقد شاء، ليعوض عن هذا الواقع، ان تكون كل هذه الاقطاعات والممتلكات، المنتقلة اليه، حتى ذلك الحين، والتي سبق ان صودرت من المراطقة، ملكاً له خالصاً محرراً من كل عبء او خدمة تجاهنا او تجاه كنيسة ناربون، ان يعطينا وان يتنازل لنا ولصالح الكنيسة المذكورة، عن عائدات دائمة قيمتها /٤٠٠/ ليرة تورنواء.

وكذلك، فيليب لبل، بعد زواجه من الملكة جان دي نافار، وارثة مقاطعة لاشامبانية، وقبل اعتلائه عرش فرنسا، اتخذ الاحتياطات التالية:

«من فيليب، المولود الاول لملك فرنسا، وبنعمة الله ملك النافار، والكونت البلاطي لشامبانية وبري الى كل الذين يرون هذه الرسائل، تحية. اننا نعلن، بالنسبة الى الاموال الآيلة من زوجتنا العزيزة، جان، وارثة كونتية شمبانيا، والتي يتوجب علينا استلامها كاقطاعة من اسقف دي لانفر، بفضل الله، شرط انه، اذا تيسر لنا ان نرث مملكة فرنسا، فان الالتزام (المترتب عليها) يتلاشى ويعتبر لاغياً، ضمن هذا التحفظ الوحيد، على كل، القاضي بان نعطي للاسقف المذكور او لخليفته على كرسي لانفر، تابعاً قادراً على امساك الاقطاعة وعلى الالتزام بالاحترام تجاه الاسقف او بالاتفاق معه حياً».

ولكن اذا كانت سيادة الملك تتميز ببعض المكاسب التي تمنحه الصفة المطلقة، الا ان الملك لا يمكن ان يسمى سيداً على اراضي فرنسا. بل بالعكس ان النظام الاقطاعي يُقِرُ ويعطي شراكةً في السيادة، للمقدمين الغالبين «Principes Galliae» دون يكون هؤلاء حتّماً، من امناء الملك (بحسب اطروحة فلاش) او تابعيه (بحسب نظرية لوط الذي لا يرى قيام فرق بين اللفظتين). واكثر ما يمكنه قوله هو:

«ان الجميع يمكنهم ان يكونوا كذلك ولكنهم ليسوا كذلك، ولا يستطيعون ان يكونوا كذلك الا اذا اقسموا يمين الولاء، وطالما انهم لم يقطعوا، بالخيانة، الرباط الذي انشاوه هكذا. ان الولاءات المتأخرة، المتقطعة، الغيابية، وهي كثيرة، والمتأتية عن افانين السياسة (وعن الاحلاف بالنسبة الى من هم قرب الملك)، والمتأتية عن بعد الجنوبيين، من فرنسا، كل ذلك يسجل في مطلوبات الموازنة الملكية ويضيق حلقة خلصاء الملك».

(j. F. Lemarigner, Les fidèles du roi de France, dans Melanges Brunel). وكان لا بد من

كل الصبر البارع للملوك فرنسا من اجل احياء سيادتهم، دون القضاء بعنف على صرح الاقطاعية، بل مع الزعم بتوجيهه. وفي بعض الحالات، كما في حال ايطاليا النورماندية استخدمت الملكية الهكليات الاقطاعية، وذلك بمنحها الاقطاعيين جزءاً من السلطة العامة: وتعتبر حركة «اعادة توظيف السادة الاقطاعيين حركة معاكسة لعملية الاقطاع». وقد ساعد على عملية الخلاص من الاقطاعية، فضلا عن ذلك، بقاء الشعور القومي واستمراره في الطبقات الشعبية، بفضل الكنيسة باعثة القدسية في الملكية، والممتنعة اصلاً عن التعاون مع النظام الاقطاعي، والحذرة منه ايضاً.

دال) الاقطاعية والكنيسة

كانت الممارسات السيمونية مبرراً لموقف الكنيسة تجاه الاقطاعية. لم تكن إصلاحات غرغوار السابع وخلفائه، ذات تطبيق سهل في كل مكان. فالنبلاء كانت لهم مصلحة في استمرار الوضع القائم، وكذلك كان حال بعض الاحبار المستفيدين من الوضع المذكور، الا انه عندما اتت الاصلاحات ثمارها توقفت الكنيسة عن معاداتها للعالم الاقطاعي وحصل انقلاب جذري لدرجة ان البابوية أقامت علاقات سيادية مع عدة امراء كما سبقت الاشارة الى ذلك واذا كانت البابوية قد خلصت النظام من شوائبه نوعاً ما بتبنيها اياه، فذلك لانها ايضاً رأت الربح الذي يمكن ان تجنيه من الاشخاص. فهؤلاء الفرسان الحربيين، السلابين، المحبين للالاعيب والمغامرات، المشوبين بعيوب اخرى، فضلت الكنيسة ان تحوشهم بدلاً من ان تحاربهم وتحولت حفلة تدريع الفرسان، بحسب اقوال الناشرين، ـرهباناً كانوا ام لا، امثال جلان سالوسبوري الى عملية «رسم» واصبح القانون الفرساني مرتكزا على نوع من العقد المعقود بين الفارس والكنيسة. فالفارس: امثال «برسوفال، و«لانسلو، و«مينسان، في كتاب «الحياة المسيحية»، وبصورة خاصة في كتاب «نظام الفروسية» هو شخصية «مقدسة» يدافع عن الارملة وعن اليتيم، ويساعد الفقير والضعيف، ويحارب من اجل الكنيسة المقدسة: وسيفه موجه دائماً ضد الوثنيين، من اجل ذلك عرفت الكنيسة حقوق وواجبات الفارس وحددتها: كتب الاسقف فيلبرت بشارتر على من يقسم يمين الولاء لسيده، ان يحفظ في ذهنه دائماً هذه الكلمات الست: «التحية، الامن، الشرف، المنفعة، السهولة، الامكانية». ثم يوضح فيما بعد: «لا يكفي الامتناع عن الاذى اذا لم نقم بعمل الخير. ويبقى اذاً ان التابع يقدم لسيدة بناءً على النقاط الست المذكورة: المساعدة والنصيحة. وعلى السيد من جهته ان يعامل تابعه المخلص بنفس المعاملة الحسنة. فان لم يفعل فانه يصبح بحق «حانثاً». والكنيسة عندما شرعت وجود الفرسان فكانما كرست امتيازهم في النظام الاجتماعي: فالخيل التي يمتطون، كما تعرض «قصة لانسلو» هي رمز «للشعب» الذي يمكون به، في حدود الطاعة المحقة». اذ فوق الشعب يجب ان يجلس الفارس. وكما ان الفارس هو الذي يقود الفرس حيث يشاء وليس العكس، كذلك الفارس يجب ان يقود الشعب بحسب مشيئته». هذه «المشيئة» المشيئة البابوية، سوف تهدف، في القريب العاجل، الى الحروب الصليبية. وفي نهاية هذا التطور،

سوف يكون الفارس المثالي هو جندي الهيكل «التامبلية» الكاهن والمحارب بآن واحد، كما يصفه سان برنارد في «مدح الميليشيا الجديدة» (De laude novae Milice).

هاء) مؤسسات السلام

واصبح بالامكان تبرير الحرب بعد الآن ونمو مؤسسات السلام، في القرن الحادي عشر، لا تحول دون ذلك. وكانت المشلكة الاساسية، في هذا العصر، هي مسألة الخلاص: ان النظام المسيحي هو ركيزة هذا الخلاص. ونجب حمايته وتوسيعه: بالحرب، عندما يكون الخصم من الكفار. والحرب لا تبدو سيئة «الا عرضاً عندما تطال المسيحيين، وممتلكاتهم ورجال الكنيسة، ولكنها تصبح جيدة، عندما تحمي المسيحية بوجه الكفر. والحرب الخاصة لم تكن ابضاً اكثر سوءاً، مما هي جيدة الحرب العمومية. وكل حرب، بدون تمييز، تصبح شريرة عندما تمس النظام المسيحي. وكل حرب تصبح شرعية ومقدسة عندما يقصد بها احياء سلم الله».

وسلم الله له شروطه: ولا يمكن الحصول عليه باي تنازل؛ القصد هو السلم المرغوب به من قبل الرجال ذوي الارادة الطيبة، لا من اجل اغراضهم الوضعية، ولكن من اجل ان يزدهر «النظام الكوني الذي تحكمه العناية الإلهية». ويجب اذاً ان لا نعارض، في هذا الشأن، الديني، سلم، الله بهدنة الله. فهذه الاخيرة هي وسيلة لذاك. انها تمدده وتوثقه. «وكما ان السلم قد ساعد على اقامة النظام المسيحي في المجتمع العلماني، كذلك الهدنة رسخت النظام المسيحي في علاقات البشر مع الله... واطالة زمن الدعاء، وايقاف كل نشاط دنيوي، عدة ايام في الاسبوع من اجل تكريسها لعبادة الله: كلها هدنة الله التي تمكن الانسان من ان يحقق بامان اكبر خلاصه». (Rager. Bonnaud Delamare, opcit) من المؤكد تماماً ان الوثنيين والهراطقة، مستبعدون من الهدنة: بل بالامكان استغلالها لمعاقبتهم بيسر. ان عقد السلام يشكل، اذاً، امتيازاً لصالح العالم المسيحي، وداخل هذا العالم، فهو يكرس حقوقياً الافضلية الاجتماعية للنبلاء وللفرسان، العلمانيين، والكهنة، الذين لهم وحدهم فقط حق حمل السلاح، من دون الكهنة الادنين ومن دون الفلاحين.

• • •

يقول مارك بلوش:

«كانت الاقطاعية الغربية حدثاً غربياً، ظل طابعه عميقاً في الحضارة الغربية؛ ولم يكن بالتأكيد حدثاً فريداً من نوعه كما يظن مونسكيو. «فالبحث عن حام، والانس بحماية الغير: هذه الامنيات هي امنيات كل العصور»، وفي كل الامكنة.

المقطع الثالث: الملكية

«وفوق غبار السيادات، والجماعات العائلية، أو القروية، والمجموعات التابعة، قامت في أوروبا الاقطاعية، عدة سلطات ظلت دون فعالية محجوبة عن الأفق الواسع ولمدة طويلة، الا أن قدرها كان المحافظة، في هذا المجتمع المقطع، على بعض المبادىء التنظيمية والوحدوية.»

مارك بلوش، المجتمع الاقطاعي.

كانت الملكية احدى هذه السلطات. لا شك ان الاقطاعية جزأت السيادة السياسية. ولم تمح الحدود الجغرافية الوطنية. واذا كانت سلطة الملك داخل هذه الحدود، لم تكن تمارس بشكل مطلق الا على مجالٍ ارضي محدودٍ جداً، فان اياً من الاسياد الذين كانوا يتقاسمون بقية الوطن لم يكن عنده الشجاعة لينادي بنفسه ملكاً. ان اللقب الملكي، وفخامة التنصيب كانت مقصورة على ورثة العرش، وفي فرنسا على الكابتيان. وهكذا لم توضع خريطة اوروبا بشكل عميق على بساط البحث، من قبل الاقطاع الذي حافظ عليها تماماً: «بل ان استقرار عدد الملكيات استقراراً مدهشاً هو دليل ذو عبرة بالغة».

الف) المنظرون الكهنوتيون

من الملفت ان نلاحظ بروز المنظرين الاول للملكية اثناء المرحلة الاقطاعية: في فرنسا ظهر ابون منذ بداية القرن العاشر، وظهر ايف دِشارتر في القرن الحادي عشر. وفي انجلترا خصوصاً ظهر جان ديسلوسبوري في القرن الثاني عشر. فضلاً عن ذلك كان هؤلاء الناس جميعاً رجال كنيسة حريصين على عدم مخالفة البابوية، دون ان يضطروا مع ذلك الى اهمال السلطة الملكية. وساعد كهنوتيون اخرون مثل سوغر عليتركيز هذه السلطة بشكل اكثر فعالية ايضاً: ولم يتكف شوغر بان يكون المؤرخ الرسمي للملوك. بل كان المستشار النشيط للويس السادس ولويس السابع. وعندما ذهب هذا الاخير الى الحروب الصليبية تولى الاب سان دنيس مسؤولية ولاية العهد (١١٤٧ - ١١٤٩): ولم يتردد الاداري البارع في مجال الرعوية الكنسية، في استخدام عبقريته لخدمة مملكة فرنسا. وكان الاب فلوري ابون قد خدم الملك على طريقته، وكان مفهومه للطاعة الواجبة على النبلاء وعلى بقية الرعية تجاه الملك مفهوماً قاطعاً: «نظرياً يعتبر انتخاب الملك حراً، ولكن بعد ان ينتخب ويرسم على الجميع طاعته. وابتداءً من لحظة الرسم يعتبر عصيان الملك كعصيان الله بالذات».

ويبرر ايف دِشارتر في رسائله، شرعية الملك وحقه في وراثة العرش فيقول: «ان هذا قد رسم ملكاً بحق، واليه تعود الملكية بموجب الحق الارثي والذي عين باجماع الاساقفة والكبار». وهذه العقيدة في الوراثة هي عقيدة الكنيسة المعدلة بالتراث الكابيتي. وقد رفضت الكنيسة دائماً

الوراثة المطلقة الخالصة والبسيطة بالنسبة الى المقام الملكي: فهي تقف موقف الحذر من فضائل السلالة وتفضل الانتخاب على الحق الارثي، كما تفعل هي بالنسبة الى زعمائها: بابوات، اساقفة، ابوات، كلهم منتخبون على مختلف الدرجات من قبل الشعب المسيحي. ولكن العرف الذي اتبعه الملوك الكابيتيون باشراك غيرهم بالعرش قد احل قوانين الوراثة محل الانتخاب من اجل الوصول الى العرش الملكي. وكان ابن دِشارتر مضطراً الى تسجيل ذلك، وكانت الممارسة الانجليزية اكثر غموضاً من هذه الناحية. فلم يعتمد الملوك الانجليز العادة الفرنسية بالمشاركة بالعرش، بسهولة، ولم يوضح جان دوسالوسبوري قواعد الوصول الى العرش بوضوح: لا شك انه يميل الى الاعتقاد بان مرشح الكهنة هو الأفضل. وبالمقابل، ومن جهات اخرى تبدو ونظريته حول الملكية واضحة جداً: بل هي تشكل حتى محور النظام الوارد ذكره في كتابه المسمى «بوليكراتيكوس. . .» ...Polycraticus. ويقدم هذا الكتاب المنجز سنة ١١٥٩ وصفاً عاماً جداً لحياة البلاط ولاخطاره، وبصورة خاصة نظرية سياسية واعتبارات اخلاقية حول الوسائل التي تؤمن السعادة والخلاص . ويوضح ش. بتي. دتابي، الذي استعرنا منه هذا الاستشهاد مضمون الكتاب بما يلي: «ولكي يوضح جان دِساليسبوري فكره يستشهد بمقارنة كانت نافهة في وقته، فيشبه الجسم السياسي بالجسم الحي، الذي تتعلق قدرته بحسن حالة كل الاعضاء وانسجامها، الاقدام، انهم عمال الحقول وعمال المدينة. الايدي، انها الجيش؛ المعدة الميالة دائماً الى الامتلاء حتى عسر الهضم وحتى اشاعة الاضطراب في بقية الجسم، انها ادارة المالية؛ والرأس انه الامير والقلب هو «مجلس الاعيان» اي الضباط والمستشارون الذين يحيطون به. ولكن الروح هي الدين التي يجب ان توحي بحركات الجسم السياسي، وهي الكهنوت التي يتوجب على الامير اتباع مشوراتها».

ويقرب مجاز جان دِساليسبوري من مجاز سان بول فيما يتعلق بالكنيسة: يجب ان تنظم الدولة وفقاً لشكل الكنيسة، التي هي مدعوة للاتحاد معها من اجل حكم العالم ومن اجل خلاص النفوس. ويظل جان ساليسبوري اميناً للمفهوم التقليدي حول السلطة الزمنية للكنيسة، وكما اشار هانز ليشوتز في كتابه «الحركة الإنسانية»، في القرون الوسطى، من خلال حياة وكتابات «جون دي سالوسبري» (Mediaeval Humanism in the lefe and uritings of John of Salisbary)

كان هم دساليسبوري الاول رعائي؛ من هذه الزاوية يهدف الاكليركي الانكليزي بصورة خاصة الى التعليم والى تثقيف اولئك الذين يترتب عليهم القيام بالمهام العالية في المجتمع: فهو يرى «ان المهمة الاساسية للمنظر السياسي هي تنمية روح المسؤولية عند الملك ومستشاريه». والزعماء الزمنيون هم قبل كل شيء ادوات العناية الإلهية: لو كانت الخطيئة الاولى غير موجودة، ولو عاش الناس بدون خطيئة، لكانوا من دون فائدة.

ان السياسة هي السبيل الوحيد الباقي الضروري، مما يحتم على الذين يقومون بها

مسؤوليات خاصة: على الامراء ان يعرفوا قانون الله واذاً عليهم ان يقرأوا الدوترونوم (واذا كانوا اميين ـ لا سمح الله ان يطلبوا الى الكهنة قراءته لهم).

وهنا من غير شك يوجد القسم الاكثر اصالة في انتاج جان دساليسبوري: ان تجاوزات السلطة الزمنية، في انكلترا، تجاه البابوية وممثليها بصورة رئيسية، حمله على القول بان المفكر السياسي يجب ان لايكتفي بوصف الحكم المثالي، وان يقدم لها القواعد الاخلاقية العملية، فقط بل يجب عليه ايضاً ان يحسب حساباً لافتراض قيام حكم غاشم لا يطاق. واذا كان الملوك العادلون ـ والملوك الشرعيون عندهم تصور سليم لوظيفتهم ويضعون هذا التصور موضع التطبيق ـ يجب لهم الطاعة العمياء ويقول جان دِ ساليسبوري: لا يسمح فقط بقتل الحاكم المستبد، بل انه من العدالة ومن الحق قتله». ولكنه لا يعرف اطلاقاً المستبد بدقة حقوقية. فالاستبداد بالنسبة اليه هو مفهوم غامض، حالة شيطانية، يتجنب ان يعطي عنها امثلة معاصرة: فهو يتجنب اطلاقاً التلميح الى ان هنري الثاني او المستبد باربروس يستحقان الموت (في حين انه يهدي كتابه بوليكراتيكوس الى توماس بكيت). واذا كانت هذه العقيدة عن الاستبداد مستمدة اساساً من الكتاب المقدس ومن التاريخ فهي تظل عند جان ساليسبوري بعيدة عن التطبيق. وسوف يقوم معاصروه فيما بعد بتقديم الايضاحات التي يرونها مفيدة من اجل الانتقال الى الاعمال.

وكتب اتيين جلسون: ان اهم فضل لهذا المثقف الذكي الذي لا تشوه كتاباته عصر النهضة لا بنوعية اسلوبه ولا برقة الذهن الذي يحركها، هو في اعادة فكرة الدولة من جديد، وذلك باتصاله بممثلي الحركة الانسانية اللاتينية، وبصورة خاصة شيشرون، دون اعطائه، في مطلق الاحوال، استقلالية حقة، ذلك ان السلطة الزمنية تظل «رديفا» للسلك الروحي الذي يعطيه قيمته الذاتية. هذه التناقضات التي تسببت باتهام الكاتب بانه مغرم بالادب وانه سطحي وانه مفكر غير عميق وان كان بصورة اقل، عقائدياً متيناً» (مارسل باكوت)، ـ هي نتيجة ثقافته التوراتية والوثنية ثم نتيجة وضعه المزدوج كمشير، مرتاع احياناً ومطرودٍ احياناً للكبار، وبانه كاتب الكنيسة الرومانيةالمتأثرة بغرغوار وهذا الغريغوري المتأخر يعلن عن حقبة جديدة، تكون فيها الدولة القائمة بصورة نهائية على الاقطاع، بالتفرغ لازالة الوصاية الكهنوتية.

باء) مرايا الامراء

هذا التبرير للسلطة الملكية من قبل الكهنة له مقابلة وهو الحض الحثيث الذي يقدمه هؤلاء للملك والامراء. هنا يجب التذكير بادبٍ كافلٍ حول تثقيف الاقوياء، يعود اصله الى العصور اليونانية القديمة (ايزوقراط) واللاتينية (مارك اوريل) والذي لم يقتصر على الغرب الوسيطي فقط:

هناك عدة امثلة من «مرايا الامراء» في الشرق، وبصورة رئيسية في بيزنطة. هذه الكتابات التي تذكر بالمزايا الرئيسية المفترضة في الحكام (حكمة، حذر، عدالة، شهامه، الخ) هي، فضلاً عن ذلك في اساس المعالجات السياسية الكاملة شكلاً واساساً والتي تكاثرت في ذروة القرون الوسطى: «مارتن دي براغا (Formula honestae vitae) او ايزدور دي سفيل (De ; Exeepta Canonum. Liv. V Honestate et negotils principum» الى جان ساليسبوري (Policraticus)، او القديس توما الاكويني (De regimine principum)، مروراً بساماراغد (Via Regia)، وجوناس دورليان (De institutione Regia) او هنكمار (عدة معالجات منها De regis persona et regü misuaterax والقرابة في المبتغيات، والعزائم، ان لم يكن في النوع، اكيدة. وانقلب الكهنة من مستشارين الى منظرين؛ اما الشكل فيبرز بصورة غير مباشرة ومجردة.

وعرفت الملكية، في جميع الاحوال كيف تستغل السلاح الذي وضعته لها الكنيسة. وقام كاهن آخر معاصر لهنري الثاني، بيير دي بلوا، فاستعاد التبريرات التي قدمها آبون حول الطاعة المتوجبة للملك فقال:

ويجب ان اعترف بانه من القداسة مساعدة السيد الملك، لانه قديس ولانه «مسيح الرب»، وليس من العبث انه تلقى سر المسح الملكي، هذا المسح الذي تثبت فعاليته، (وان انكرت او شكك بها)، هي بزوال الطاعون الحالي، وبشفاء التهاب العقد السلي».

هذه الميزة الاعجازية للسلطة الملكية كانت لها اصداء عميقة في الجماهير الشعبية. والتعلق الذي كانت تكنه هذه الجماهير لشخص الملك يقع عند هذا المستوى اكثر مما يبرز في الموافقة او في الاخلاص الشرعيين، فقد ساد الاعتقاد: «ان ملوك فرنسا منذ فيليب الاول على الاقل، وربما منذ روبر التقي، وملوك انجلترا منذ هنري الاول قادرون على شفاء بعض الامراض بمجرد اللمس بايديهم. عندما اجتاز الامبراطور هنري الرابع توسكانا، سنة ١٠٨١، رغم انه كان مضروباً بالحرم تراكض الفلاحون نحو طريقه جاهدين في لمس ثيابه ومقتنعين بانهم بذلك سوف يجنون حصاداً موفقاً» (مارك بلوش، المجتمع الاقطاعي). وحول هذا الموضوع يقرأ لنفس الكاتب الملوك الشفاة). ولا ننسى ايضاً الصفة الشعبية التي ارتدتها بسرعة حفلة الرسم وما كان يرافقها من افراح والعاب حول رمس: جان دارك ابنة الشعب، لن يكون همها في احلك الساعات التي سوف مرت عاجلاً على فرنسا الا ان تقود ملكها الى رمس من اجل الرسم المقدس. وليس من شك ابداً ان الشعور الشعبي ساعد الى حدٍ كبير الملكية في صراعها ضد النبلاء. ومن الضروري التذكير، بان الشعب لم يكن راضياً عن الاقطاعية: «فالحركة «القروية». Communal والاغراء الذي كانت تمارسه خارج المدن هما الدليل على ذلك.

وهكذا استطاعت الملكية ان تعيد بناء الدولة من ضمن النظام الاقطاعي: فقد استطاعت،

وهي تلعب لعبة الاقطاع، وتستخدمه، ان تقضي عليه بشكلٍ امين واكيد. والحركة التي انطلقت منذ ايام لويس لغرو، استمرت ايام فيليب اوغوست الذي قوّى السلطة الملكية بفتوحاته، وباصلاحه الادارة (انشاء مقاطعات الاشراف الملكيين)، ثم بتوسيع صلاحياته القضائية. وقد سجلت فترة حكم سان لويس مرحلة حاسمة على هذا الطريق. وكتب عنه اميل شنون: «كان هذا اثره الادبي الاخلاقي، الذي مكنته منه فضائله واستقامته حتى استطاع صد بل دحر الاقطاع». وقد استطاع ان يعمل في هذا الاتجاه، بحكمته اكثر مما عمل سابقوه بالقوة وغالباً بالنذالة. وبعد موت سان لويس، امكن اعتبار الملكية وكانها بعد الان، اصبحت «خارج المزاحمة». وكان الاقطاع قد وصل الى اللحظة التي لا يمكنه فيها الا الخضوع. واكمل فيليب لوبيل عمل سابقيه.

جيم) الفقهاء Les Legistes

يضاف الى الدعم الذي قدمه الكهنة الذين رأيناهم، بالنسبة الى الملوك دعم الكتاب السياسين تحت تاثير علماء القانون الكنسي، ودعم الفقهاء. واوحت نظرية الكنسيين حول القانون العادل «الهادف الى الخير العام» وحول صفة الملك (وزير الله من اجل الخير)، الى «بومنوار» بمبادئه العمومية. وبعد ان اعترف بومنوار بان البارون سيد بارونيته، اضاف: «اعلم ان الملك سيد فوق الجميع وله القيادة العامة في كل مملكته بحيث يستطيع ان يؤسس فيها ما يشاء من اجل النفع العام. وان ما اقره فيها يجب ان يبقى» ويضيف اميل شنون الذي اورد هذا الحديث: «كان الملك، سنة ١٢٦٣، يتمتع، بحسب رأي بومنوار بسلطة اصدار التشريعات العامة لكل المملكة ضمن الشروط التالية: ١. ان يستشير المجلس الاعلى المؤلف من الضباط والبارونات. ٢. من اجل الصالح العام ٣. متمشياً ومتوافقاً مع القوانين الإلهية والاخلاقية» وقد جهد الفقهاء مستوحين القانون الروماني، في اعادة كتابة جوستينيان خدمة للملك. «وكتب اسمن في موضوعهم فقال: في مجموعة جوستينيان وجد الفقهاء صورة ملكية مطلقة وادارية غابت عنها الحرية تماماً. . .، انما يسودها النظام والعدالة. . . ووجدوا فيها السيادة الكاملة في شخص الامبراطور الذي وحده يسن القانون، وبواسطته يأمر الجميع. . . وقد جهد الفقهاء ان ينقلوا هذه الصورة المثالية الى الحياة الواقعية وان يعيدوا بناء قوة الامبراطور لصالح الملك». واذا كانت بعض النصوص عن جوستينيان لا تنطبق على غيره من الملوك فبالامكان تفادي الصعوبة، بالقول: «ان ملك فرنسا هو امبراطور في مملكته». وقد ذهبت هذه العبارة ونجحت. ولا شك انها كانت مساعداً ضخماً لفيليب لوبيل في صراعه ضد البارونات على الصعيد التشريعي. واجتماع المجالس العمومية Etats Generaux على يد فيليب لوبيل، بمناسبة خلافه مع البابا بونيفاس الثامن كان ضربة قاضية ضد البارونات: لان اشراك المرتبة الثالثة الشعبية في اعمالالاحبار والبارونات يعني الحد من تاثير هؤلاء بصورة ضخمة. وتعتبر نشأة الطبقة الثالثة الشعبية وصعودها من الامور التي ساعد عليها تحرير الاقنان وازدهار النظام القروي انطلاقاً من القرن الثاني عشر.

المقطع الرابع - الكومونة

«هناك فكرة واحدة بالذات كانت تحوم، كما يقال، فوق الشتات الذي لا حدَّ له من التغييرات التي كانت تتحقق في القرن الثاني عشر، في أحوال المدن الكبرى أو الصغرى القديمة أو المحدثة، هذه الفكرة هي اعادة كل ما سقط بالاسراف والاساءة وكل ما كان يعيش، بحسب العرف، في ظل النظام الخاص بالاقطاعة، الى النظام العام للحاضرة».

اوغستين تيري

Augustin Thierry
Documents inedits
relatifs à l'histoire
du tiers— Etat
Introduction

الف) النهضة المدينية؛ اشكالها المختلفة.

تعرضت المدن، انطلاقاً من القرن السادس، لحالة من الاحتجاب شبه كاملة، امت فعلاً حتى القرن الحادي عشر، على الرغم من امكانية ذكر عدة امثلة على البعث المديني انطلاقاً من القرن العاشر. كان الفرنكة من الريفيين، يعيشون في اقتصاد مرتكز على اساس اقطاعي: وكانت التجارة - الصعبة التطبيق في زمان الاضطراب - متأخرة بشكل بالغ؛ وكان الحرفيون يتركون المدن ويلتجئون الى الارياف، الى المزارع Villac، حيث تصنع كل مستلزمات السكان. وكانت المدن القليلة الباقية، المهددة بالاجتياحات؟ تصغر وتتحول الى مسورات يحميها حصن مسور. واستمر التقهقر في بداية المرحلة الاقطاعية: وزاد النظام في استفحال التراث الريفي. وفي الاكتفاء الذاتي. ولم يشعر الاقطاعيون بأية حاجة الى الباعة، وكانوا يحتقرونهم قبل ان يخافوهم، وكانوا يسيئون دائماً معاملتهم (فيدفعونهم رسوماً عالية عند حدود كل اقطاعة، ورسوم حماية من السلب، الخ). «وكانت «هياكل» المدن الرومانية الموروثة عن الامبراطورية القديمة، لا تضم بين جدرانها الا حفنة من السكان». ومع زوال المدن، زال تقريباً بصورة كاملة، النظام البلدي: فقد حل الرئيس العسكري او الديني محل الادارة التي اصبحت عديمة الجدوى، او مستحيلة الوجود، هذا بعد ان ظهر عدم فعاليتها امام الخطر.

وارتبط الازدهار المديني بعدة عوامل يصعب تقديمها بالتسلسل: فبعض الكتاب - ويعتبر هنري بيرن زعيم قافلتهم - يجعلون هذه النهضة من صنع الباعة والحرفيين فقط: «إن المدن هي

من صنع الباعة ولولاهم لما وجدت» (هنري بيرن، المدن والمؤسسات الريفية) وفي نهاية حقبة طويلة من التبدي او من الانحطاط جاء الباعة والحرفيون وتمركزوا عفوياً في اماكن ذات مواقع حسنة، وقد حدث ذلك غالباً عبر العصورالتاريخية: وجود قلعة، او دير، او سوق، يدل على قيمة الموقع، دون ان يشكل بذاته العنصر الحاسم، في نشأة المدن في القرون الوسطى. والتجديد الاقتصادي والتجاري بذاته قد ساعد عليه تقدم تقنيات الصنع والنقل، ثم سيادة السلم نسبياً. اما وجهة نظر الكتاب الآخرين، امثال: شين. بيتي ديتابي، فمختلفة، بل ومخالفة تقريباً (والحقيقة ان حديثه يتناول الكومونات وحدها فقط، بالمعنى المحدد) واقامة السلام سوف تكون الغاية الاولى من اقامة الرابط الكوموني: والقسم الكوموني الذي هو جوهر الكومونة بالذات يدل: «على الرغبة بالخلاص من عادات العنف والقسوة، ومن الخصومات والمهانات فيما بين المواطنين، والخلاص ايضاً من اخطار السلب والاغتيال (ش. بتي دوتايي، الكومونات الفرنسية). والكومون هي قبل كل شيء مؤسسة سلمية: فالامن الذي توفره مثل هذه الواحات حمل الباعة يومئذٍ والحرفيين على التكتل والاجتماع في نواة مدينية اساسية، وسواء تمسكنا بالتفسير الاول الاكثر حتمية، او بالثاني الاكثر عفوية، فالنهضة المدينية تغذت، بشكل من الاشكال، بذاتها، فيما بعد: فقوة المثال، والنمو الاقتصادي والتجاري وزيادة السكان، كل ذلك سرع الحركة.

ولم يرتد المظهر السياسي الخالص، للنهضة المدينية في العصور الوسطى الشكل ذاته في كل مكان. ونلاحظ على العموم وجود ثلاث فئات من التجمعات بحسب طبيعة البراءة اوالصك الممنوح لها: الكومونات، المجموعات ذات الحرية البسيطة، والتجمعات ذات القنصلية.

وكلمة كومونة لا تنطبق الا على حقيقة واقعيةواضحة جداً، مؤهلة لان تحمل تعريفاً تقنياً. «بدون اتفاق على أساس القسم لا توجد كومونة، وهذه الاتفاق يكفي لوجود كومونة» (ش. بيتي ديتايي) والقسم الكوموني يختلف جداً عن القسم الاقطاعي. ففي حين ان القسم الاقطاعي كان يؤديه التابع امام سيده، كان القسم الكوموني يقوم بين اسوياء: وهو يفترض المساواة فيما بين الحالفين ويكرسها . والبراءة الممنوحة من قبل السيد المحلي او من قبل الملك تكرس هذا القسم وتعطيه قوته وتؤمن له فعالية دائمة. وهذه البراءات تعبر عموماً عن رغبة كبيرة في الامن الجسدي من قبل اولئك الذين طلبوا هذه البراءات، وعن الرغبة الاكبر في الحماية الضريبية وفي التأمين من الخدمة العسكرية: وتختلف الشروط بين وثيقة ووثيقة اختلافاً كبيراً انطلاقاً من تنظيم الحقوق والواجبات ووصولاً الى اقرار الامتيازات الحقة. وبالمقابل لا ترتدي البراءات مظهراً مؤسساً الا فيما ندر: «ومن العبث البالغ البحث في براءة الكومونة، عن دستور سياسي يحدد عدد وشكل الانتخاب والصلاحيات القضائية والادارية التي يتمتع بها الشخص البلدي». (شي. بيتي دتايي) وعندما نجد ايضاحات بهذا الشأن كما هو الحال في الكومونات التي تحكمها منشآت روان ـ فانها تدل على ان تنظيم حقوق وواجبات السكان صارم للغاية، وقليل الليبرالية، حتى ليصعب علينا

(١) Sur ce point l'ourage de W. Ebel, Der Burgereid.... Herman Bohlau, Cologne 1958.

ان نرى في هذه التجمعات الكومونيه «جمهورية برجوازية حقة». ورغم ذلك تبقى الكومونة، بشكل عام الشكل الاكثر تقدماً في الاستقلال المديني، داخل النظام الاقطاعي، ان لم تكن مناقضة له تماماً: وهي تشكل شخصاً معنوياً يجب ان يتعامل معه حملة الاقطاعية. والكومونة كشخص معنوي تندمج احياناً في النظام الاقطاعي لدرجة امكن معها الكلام، بشأنها عن «سيادة جماعته» (لوشير وجيري): ويبدو هذا الدمج جلياً منذ الحين الذي ثبت فيه للبارونات الكبار، وبصورة خاصة للملوك الربح الذي يمكنهم جنيه من المجمعات الكومونية بالنسبة الى استراتيجيتهم العسكرية او السياسية.

واذا لم تكن الملكية في فرنسا هي الدافعة الى الحركة الكومونية، كما كُتِبَ في ذلك احياناً بسرعة، فمن الثابت، انها قد حبذتها كثيراً ابتداءً من ملكية فيليب اوغست. وهذا الاهتمام الملكي يدل على ان الحركة الكومونية قد ضعفت ففقدت حيويتها واصالتها. بعد ان وضعت القيود على ولادة وحياة الكومونات بشكل منتظم كما يستفاد من شهادة بومنوار: «لا يستطيع احد بعد الآن. ان يقوم بانشاء كومونة جديدة في مملكة فرنسا بدون موافقة الملك لان كل التجديدات، ممنوعة».

المدن ذات الاعفاءات البسيطة:

كانت بعض الكومونات تتمتع بامتيازات اعفائية مشجعة مع حرمانها من الحق باجراء تنظيم سياسي مستقل، ومع بقائها تحت ادارة نائب الملك او السيد المحلي. وهذه الامتيازات تختلف بحسب البراءات. والقاعدة العامة ان هذه الامتيازات هي من النوع المشابه للامتيازات الممنوحة في براءات الكومونة، من حيث اتساعها: والفرق الرئيسي، المهم بكل تأكيد، والموجود بين براءات الكومونة وبراءات الاستقلال او الاعفاء، هو ان البراءات الاولى لم تمنح الا لاشخاص اقسموا يميناً مشتركاً في حين ان البراءات الثانية تتعلق بارادة الامير فقط.

التجمعات ذات الصفة الاستقلالية القنصلية: تتمتع هذه التجمعات باستقلال ذاتي بلدي كامل. وعلى الرغم من الجدل حول اصل الحركة القنصلية، يبدو انه يمكن الرجوع الى اطروحة اوغسطين تيري الذي يرى ان كلمة قنصل جاءت من ايطاليا حيث المدن كميلانو وجينوا اتخذت لنفسها نظام حكم جديد هو نظام القناصل، والواقع يرتكز على احياء تراث انظمة بلدية سابقة. والبراءات القنصلية كانت اكثر اتساعاً من براءات الكومونات، وهي تمنح مكاناً اوسع للمواطنين المجتمعين ـ بحيث يمكن وصف التجمعات ذات الصفة القنصلية بانها «جمهوريات صغيرة». والقناصل، المزودين بسلطات واسعة تشريعية ومالية وقضائية وعسكرية، كانوا على رأس هذا النظام الذي كان المجلس هو جهازه التقريري. وكانت جمعية المواطنين العمومية هي جهازه الاستشاري. كما كان يوجد ايضاً جهاز مهم من الاعوان والمساعدين. وكانت بعض المدن التي كانت سابقاً تعيش في ظل النظام القنصلي تتميز بحكومةقوية: وكان على رأسها البودستا وهو شخص فردغريب عن المدينةفي اغلب الاحيان، يحل محل القناصل ويتولى امرة المدينة.

باء) التحولات الاجتماعية

رافق النهضة المدينية والبلدية تحولات عميقة سوسيولوجية: فحتى ذلك الحين كان المجتمع محكوماًبمبادىء «مقدسة». وكان لكل فئة وظيفتها الخاصة في تحقيق الخطة الإلهية. وهذه الخطة كانت تسمى، تراتبياً بالسلك، بالاوردو. ويسود هذا التنظيم الاجتماعي المنتظم ثلاثة اسلاك: وقد ورد في مخطوطة ديرية مايلي: «وكالبرج ذي الشرفات، الذي يقوم عليه ثلاثة اشخاص: في الوسط كاهن يرتدي معطفاً موشىً بالارجوان، يحمل سيفاً بيده اليمنى؛ وعلى يساره فارس مسلح بسيف، وعلى يمينه يقف كاهن يبكي. تلك هي، بحسب الاعتقاد الشائع، ثلاثة اسلاك من الكنيسة: السلك الكنسي ويحمل السيف الروحي، والفروسية وهي ايضاً سلك كنسي يحمل السيف الزمني، والسلك الديري الذي سلاحه الدعاء».

(م. د. شنو. تيولوجية القرن الثاني عشر...).

الباعة والحرفيون لم يجدوا مكاناً في مفهوم المجتمع المنظم على هذا الشكل وفي الواقع، أن وظيفة المركاتور Mercator. المحررة من الروابط الشخصية وغير المرتبطة بإلزامات الاقطاعة، والتي تتداول العملة دون ان تعمل، كانت مشوهة لدى النظام، المرتكز على المسيحية وهذه الوظيفة لا تمثل سلكاً؛ وهي تتنافى مع العقلية التي تنفر من الاقتصاد السوقي الجديد» (م. د. شنو...) هذه الفئة العلمانية المخذورة المتعرضة في كل مناسبة للذم لا يمكن ان تعرف الا بكلمة «حالة او واقع او وضع».

السلك والنظام او الطبقة كانا في البداية مترادفين ولكن الاستعمال في الظروف الجديدة اعطاهما معاني مختلفة: فكلمة سلك استمرت في احتواء نوع من القدسية لم يكن يُرفض اخفاؤها على عدة وظائف ـ وهكذا شكل الاشخاص المتزوجون سلكاً ـ ولكن هذه الكلمة لا يمكن ان تضم باي حال من الاحوال مختلف المجموعات التي تواجدت حديثاً بفعل اقرار امتيازاتهاحقوقياً ولذا اوجدت لفظة واحدة تلائمها. تلك هي كلمة «نظام او طبقة» Estat.

والنظام او الطبقة هي فئة لاكهنوتية ولا نبيلة خائبة ووضيعة في المجتمع السابق.

في العصر الاقطاعي، كان المجتمع صارماً في تراتبه: فكل سلك كانت له وظيفته في البحث عن الخير العام وفي اقراره. ولكن كان هناك اسلاك عليا يتوجب على الاخرين الخضوع لها. في مثل هذا المجتمع لم يكن هدف الحقوق، محو التفاوت الاجتماعي الناتج عن اختلاف الخدمات المؤداة، ولا الاتكال على المساواة من اجل تأمين السلام، بل بالعكس كان الهدف توليد الانسجام الاجتماعي وذلك بتكييف العقليات حتى تقبل «بالتفاوت الطبيعي» (E. Lousse. La Societé...). واذا كان مجتمع الطبقات (estats) هو ايضاً غير فرداوي، فان لا فرداوية ناتجة عن واقع حال، وعن ذهنية جماعية مشتركة: «ليست المدينة شراكة اشخاص. انها كائن جماعي مسيطر على كل مظاهر الحياة الفردية». (جورج دولاغارد. ولادة الفكر العلماني في منحدر القرون

الوسطى). وكما رجل الدين، الكاهن، يعتبر الانسان البرجوازي، في جوهره كائناً جماعياً، «فهو يستمد اعلى مزاياه من الجماعة ومن الاخوية التي يندمج فيها بمحض ارادته». (E. Lousse...) وليست الامانة الشخصية هي التي تؤمن التماسك الاجتماعي، بل اليمين الجماعية. وفي داخل الطبقات (Estats) يأخذ كل فرد حقوقه بالمساهمة. وتفترض هذه الجماعية وجود التضامن، ولو نظرياً على الاقل، داخل الجماعة المشتركة، وبشكل من الاشكال فيما بين المجموعات المشتركة.

الا ان تعدد الطبقات (Estats) يضر بالتضامن، وكل مجموعة اجتماعية مهنية داخل المجتمع المديني يشكل جسماً او هيئة حرفية: الهيئات الاكليركية، الهيئات الجماعية، الهيئات الحرفية، وهيئات التجار، الخ. وادى التخصص المتزايد الى تجزئة المجتمع كثيراً. وكان لكل هيئة اعفاءاتها المحدودة مبدئياً بواجب عدم الافتئات على امتيازات الهيئات الاخرى. وقد شدد مؤرخون أمثال اوغستين تيري، في العصر الرومنطيقي ونبوغ من التفاخر، على حركة التحرر التي شملت اوروبا يومئذٍ، ليس في المدن فقط، انما ايضاً في الارياف بفعل العدوى:

«ان مبادىء الحق الطبيعي، اضافة الى ذكريات الحرية المدنية القديمة، الهمت الطبقات البرجوازية ثورتها الكبرى، وانتقلت منها الى الطبقات الزراعية، فتكاثرت فيها بفعل عذاب الفكر، وبفعل مضايقات القنانة، وبفعل كره التبعية الاقطاعية» وعلى كل يجب ان لا ننسى حدود هذه الحركة: فتحرير البعض يقترن بعبوديات اخرى عند الاخرين ويكون الاعتقاد بأن التحرر والحصول على الحرية المدنية قد حصلا في ظل المساواة الاجتماعية، اعتقاداً طوباوياً. ان عصر الامتيازات، وهي اصل وسائل السيطرة، هو ابعد ما يكون عن الزوال.

جيم): الحكم بالطاعة Serviteum regis

ان النهضة البلدية بعد ان مزقت الروابط الاجتماعية من اساسها، ادت خدمة كبرى للمكلية: «فنهضة المجتمع المديني فتحت المسالك التقليدية للحضارة، واعدت كل شيء لتجديد المجتمع السياسي» (اوغسطين تيري.) وفي فرنسا، وبصورة خاصة بعد فيليب اوغست عرف الملوك كيف يستفيدون من هذا التطور: فوجدوا في المدن «المرتبة ترتيباً بلدياً، ما يمكن ان يقدمه المواطن للدولة، مما لا يستطيع نظام البارونة ان يقدمه، أو لا يريد أن يقدمه، ووجدوا ايضاً الطاعة الحقة الفعلية والمعونات المنتظمة، والميليشيات المنضبطة» (اوغسطين تيري). ولم تفوت الملكية على نفسها فرصة الاستفادة من التخمر الذهني العميق الذي كانت المدن مسرحه. («في البداية، كانت هناك المدن» كتب احدهم في مطلع كتاب له عن مفكري القرون الوسطى). كان الجميع بصورة مباشرة، (كالفقهاء ونهضة الحقوق) وبصورة غير مباشرة (هالة الادب والفنون)، «والمثقفون»، كلهم كانوا ابتداءً من القرن الثاني عشر صُنّاع وحدة المملكة واعيان الدولة. «المثقفون» والباعة، الاولون على الصعيد الاخلاقي، والاخرون على الصعيد المادي، الاولون بالنظرية وبالايضاح، والاخرون بالحس الصحيح وبالمثالية في الادارة، كانوا جميعاً المساندين، عن وعي وعن غير وعي، للملك وهو يبني مملكته: ان معلم العمل في الكاتدرائية هو على نفس

المستوى مع الفقيه او مع شيخ الباعة.

وكان البورجوازيون ايضاً دعامة الملك المهدد من الخارج: من اجل الدفاع عن ارضه ومن اجل اقرار امتيازات سيادته.

وعرف فيليب اوغست حق المعرفة ولاء وقيمة الميليشيات البورجوازية في بوفين (بالرغم من خسارتها المعركة، يوم كان الملوك بصورة مستمرة. يطلبون معونة البلديات من اجل حماية الحدود ومن اجل اخضاع او معاقبة العصاة. وكان موقف ممثلي الطبقة الثالثة Tiers — Estats في الجمعيات العمومية Estats — généraux المجتمعة لاول مرة بناء على طلب فيليب لبل، يدل كم كانت ثمينة الخدمات التي تقدمها البورجوازية للملك. واظهر ممثلو الطبقة الثالثة للملك تأييدهم له ضد افتئاتات البابا بونيفاس الثامن. وتضامنهم معه ووجهوا اليه العريضة التالية:

واليك ايها الامير النبيل، سيدنا، بمشيئة الله، ملك فرنسا، يرجو ويطلب الشعب في مملكتك، بما يعود اليه، ان يتم لك الاحتفاظ بالحرية السامية لمملكتك التي لك عليها السيادة الزمنية على الارض ممنوحة من الله».

لقد تجاوز ممثلو الطبقات الشعبية اطار اهتماماتهم الأنية، من اجل دعم المصلحة العامة للمملكة، وايدت السلطة الجديدة السلطة القديمة ضد شريك مخيف، حتى ذلك الحين هو البابوية، والسلطة الاكليركية.

دال) مخاتر العلمنة

هذه المواقف ليست معزولة؛ ان مساهمةالمدن في علمنة المجتمع تجلت، بنوع آخر، وبشكل مخاتل خادع. اذ بالفعل؛ «ان اية بدعة ظهرت وجدت حالاً مناصرين لها (في المدن)» (هنري بيرن)، لقد تبين ان المدن هي ضد الاكليركية، وبصورة رئيسية في المناطق الجنوبية: وكانت البدع والخروج على الأرثوذوكسية الفاضحة نوعاً ما، تتخذ هنا شكلاً مخيفاً وذلك ضداً بالكهنوتية. ولكن هذه الحركة المناوئة للاكليركية، التي سرعان ما انتشرت في الارياف، اتيح لها ان تدمج في مجموع اضخم: ان هذه العدائية لدى الشعوب المدينية والريفية تستهدف اولاً اعضاء الاكليروس، ليس لانهم فقط اولياء الامر، والممثلون العنيدون، بل وايضاً لانهم الضامنون الاقوى والامتن للنظام الاقطاعي. وقد تجلى هذا في حركتي الكاطارية والجواشيمية (بدعتان بالنسبة الى الكاثوليكية في القرون الوسطى (Catharisme et Joachimisme).

ان الحركة الكاتارية وهي خروج على الأرثوذوكسية التي اسْتُخدِمَتْ، في الواقع كتبرير لكل اشكال السيطرة الاقطاعية، في عمقها، استخدمت كايديولوجية للتحرير، على ان يفهم من ذلك الغاء، ليس فقط، هذا او ذاك من الحقوق الخاصة، بل الغاء الحق الاقطاعي بالذات، ومن اساسه» (Charles — P. Bru. Socialogie du Catharisme) ولهذا لم يتردد بعض السادة (النبلاء) في تأييد الكاتارية. علمًا بان ذلك كان من قبلهم عماء).

فقدبدت الكاتارية، في اطار اجتماعي اقتصادي (غير ملائـم لها. بالطبع) كآلة حرب بيد الجماهير غير الاقطاعية، موجهة ضد النظام الاقطاعي بأكمله، وكان عقيدة الكاتارية تؤيد ذلك. فالثنائية، التي تفصل الشر عن الخير، تهاجم في الواقع العالم الواقعي ـ العالم الزراعي الاقطاعي، وهو عالم معادٍ ومناهض لرقعة العالم الروحي ـ العالم الذي يعتق ويحرر، والذي يجعل ولادة مجتمع آخر ممكنة، يسمح بالتالي لنشوء اخلاقية اخرى. والتشاؤمية الكاتارية لا تتناول الا المجتمع الحالي، او الاخراوية فيه تحتفظ لنفسها بالمستقبل، الاقل بعداً. «ما هو مضمون العالم بهذا المفهوم، اذاً؟ انه مثال التجار انفسهم، بدون شك، وبمقدار ما ينزع الى احلال عالم جديد، وبمقدار ما يحمل من امل للشعوب غير الاقطاعية بكاملها، صناعاً وزراعاً ايضاً؛ وانه يمثل الشكل الاسمى الممكن التحقيق حالياً من المثال الانساني الاوسع» (Charles P. Bru.....)

ونجد هذا النزوع نحو ثورة شاملة، باوسع واعمق معاني الكلمة في النجاح الذي لاقته افكار جواشيم دِفلور (النصف الثاني من القرن الثاني عشر) لدى الشعب، في مختلف الأماكن. بيروز، روما، بروفنسا، رومانيا، لومبارديا، المانيا. وتتلخص فكرة جواشيم دفلور «في تثليث تاريخي آلهي: العهد الاول، عهد الاب، العهد القديم، هو العهد الذي كان الناس يعيشون فيه حياة جسدية خالصة، العهد الثاني، عهد الابن، او العهد الجديد وهو عهد الجسد والروح. اما العهد الثالث فيقترب (ويفترض انه بدأ سنة ١٢٦٠، بحسب الحسابات سنداً لتأويل حرفي لمعطيات توراتية). وهو عهد الروح. ومجيئه يقترن باضطرابات اجتماعية. واذا كان العهد الاول قد وضع تحت شعار القانون اي تحت شعار العبودية والاكراه، والعهد الثاني تحت شعار الايمان اي الحرية والعفو العميم اما الثالث الآتي، فيجلب الصدقة والرحمة اي الحرية مثل هذه العقيدة، التي تجعلها صوفيتها غير المتجسدة، بريئة عند كاتبها، لم تعدم ان تنقلب، عند التلامذة الى مظاهرات متفجرة:

موقف («الجلادين») (و «والمترهبين») وغيرهم يدل على معارضة النظام القائم كما سيكون موقف اهل الفكر الذين كانوا على صلة اكيدة بحركة جواشيم. وبالضبط، تناولت الجواشيمية الفرق المتعددة المستوحاة منها، الكهنوت اولاً، الذين لم يطهرهم الاصلاح الغريغوري من كل روابطهم الزمنية (لان تطهيرهم يتطلب الكثيرا) كما تناولت، ابعد من الكهنوت، كل البنيات الاقتصادية القديمة: ان اعمدة القيادة في المجتمع الجديد يجب ان تعود الى العلمانيين، ومن بين هؤلاء الى مسؤولين قريبين من الشعب. وقدمت كومونة روما المثال الاقصى لهذه الحركة «البلدية» والفكرية، المناوئة للسلطة الاكليركية: وفيها اصيبت السلطة البابوية اصابة مزدوجة، فقد توزع البابا في دوره كسيد زمني محلي واعتبر غير اهل لزعامة المسيحية واقامت روما لنفسها، وهي الفخورة بماضيها يدل على ذلك مجموعة ميرابيليا اوروبا روما ـ كومونة

واسكنت مجلسها في الكابيتول (١١٤٣). وتولى ارنود دبرسيا، تلميذ ابيلارد، ادارة المشروع: وكان يحلم بكنيسة فقيرة «منفصلة تماماً عن الزمن، ويعود لها صفاؤها الانجيلي»، وأناط ارنود بالامراء تولي السلطة الزمنية: ان هبة قسطنطين في نظره هي اسطورة مزورة لا يستطيع البابا التذرع بها ليتدخل في الإدارة الرومانية ولتأمين حماية الكومونة الجديدة، لجأ ارنود الى كونراد الثالث ودعاه الى جعل روما عاصمة لامبراطوريته. ولسوء الحظ لم يستجب الملك للنداء، ولا الى طلبات البابا المماثلة. وعندما جاء حفيد كونزاد، فريدريك الى روما للتويج، فضل اخضاع الكومونة بقوة السلاح بدلاً من ان يستند اليها واستسلم ارنود للبابا الذي سلمه في ما بعد للذراع الزمني من الكنيسة التي، قطعت رأسه (١١٥٥) وتسجل مشروع ارنودية برسيا في اتجاه التطور العام، ورغم فشله فقد كان له صدى عميق.

هاء) الايديولوجية الجديدة.

لا شك بنشوء إيديولوجية جديدة وان لم تظهر في الاطراف بل في الاوساط المدينية، في اواخر القرن الثالث عشر تناهض النظام الاقطاعي وكل ركائزه: وتتميز هذه الإيديولوجية بحرية فكرية، وبنوع من النسبية، وبنوع من الشكوكية. وحل مثال الرجل الشريف محل مثال الفارس. ويعتبر القسم الثاني من قصة الوردة (رومان دِلاروز) خير دليل على هذه النزعة واستعمل فيها جون دي مان الوسائل العادية المستعملة في السفسطة لكي يدحض مفاهيم المجتمع «اللطيف»، الذي استلهمه سلفه غليوم ديلوريس. ويعالج كتابهُ، المعتبر موسوعة حقه من العصر الجديد، معالجة واسعة المسائل السياسية والاجتماعية ـ خصوصاً على لسان «السيد العقل».

وكانت المبادىء الاساسية الاجتماعية عند جان دي مان، جماعية في جوهرها: ويمكن تلخيصها بما يلي: ١٠: ليست الثروات للتملك بل للتداول. ٢٠: ان الملوك والامراء، وكذلك القضاة ليسوا الا خداماً للشعب. وبالفعل ليست الثروات ولا الحكومات من الحق الإلهي في شيء وحده فساد الناس جعلها ممكنة وضرورية وهم لم يوجدوا إلا لتأمين المعيشة المادية للناس والا لمنع هؤلاء من التقاتل. وينتج عن ذلك ان تولي الحكم، والنبالة، ليست من مستلزمات الثروة (ولا من شؤون الولادة بالطبع): «ان ألقاب النبالة الحقة في الانسان هي الذكاء والحرية والاتصاف بصفات الفضيلة الشخصية، والعمل والثقافة» (جرار باري، الافكار والرسائل في القرن الثالث عشر).

هذا المثال عن البورجوازي الشريف المواطن تكون في قلب المدن. ويشكل افضل متوج ايجابي للنهضة المدينية: واذا لم تنتج هذه النهضة مؤسسات سياسية دائمة بصورة مباشرة فقد غذت تحولاً بطيئاً وعميقاً.

المقطع الخامس: البابوية: المرحلة الهجومية

«في الافكار، كما في الوقائع، بلغت السيادة البابوية ذروتها.
الا انها في ساعة ازدهارها المتصر اخذ انحدارها يظهر»
جان ريفير. مسألة الكنيسة والدولة
في ظل فيليب ليل

الف) السيفان: [السيف الديني والسيف الزمني]

لم تتوقف الحركة الغريغورية بموت غريغوار السابع, وقد بلغ الباباوات الذين خلفوا المصلح الاكبر، من اينوسان الثالث، الى بونيفاس الثامن، بهذه الحركة اوجها. وساعدهم في ذلك الاحداث، ثم تخمر ذهني زاخم.

هوغ سان فيكتور (١٠٩٦ ـ ١١٤١): كان هوغ احد اكابر الفكر بدون منازع في القرن الثاني عشر. وعمله تيولوجي بشكل خاص. وتندمج المسائل السياسية عنده في مجموع يتجاوزها. وفي تأويله Commentarium يبرز الاطروحات الغريغورية، انما بعد تلوينها. وهو يميز بين طبقتين: طبقة الكهنة وطبقة العلمانيين اللتين تشكلان الجهتين، اليمين واليسار، في جسم واحد ـ او حياتين: الواحدة روحية «وفيها تعيش النفس بالله» والثانية ارضية، وفيها يعيش الجسم بالنفس. ويضيف موضحاً «ان السلطة الروحية لا تتصر الى درجة انها تفتئت على السلطة الارضية، في حقها، كما ان السلطة الارضية لا تغتصب بدون خطأ ما هو من متوجبات السلطة الروحية». وافضلية السلطة الروحية ليست رغم ذلك، اقل ثباتاً: فهي «اقدم في عمر الزمن واعلى مقاماً» من السلطة الارضية. ويضيف هوغ سان فيكتور حرصاً منه على وحدة الجسم فيما وراء ثنائية الوظائف: «ان المقام الكهنوتي يكرس السلطة الملكية. وهي تقدسه حين تباركه، وهي تجسده حين تؤسسه. . . . ان السلطة الملكية تثبت بالتكريس بناء على امر الله».

سيطر برنار دي كليرفو (١٠٩١ ـ ١١٥٣) على هذه المرحلة. وان بدت اصالته ادنى من قوته، فان تأثيره كان حاسمًا. فنظريته عن السيفين ليست تجديداً، بدون شك: فالرمز والفكرة المقدمان منه كانا معروفين قبله. ولكن فضله يرجع الى ضمهما ضمًا نهائياً. «وقد عبر سان برنار بفضل الرمز الانجيلي، بدقة عن تيار الفكر السياسي الديني الذي كان يفتش عن صيغته منذ عصور» [هـ ـ ذ، اركيير القديس غرغوار السابع] ان نظرية السيفين سرعان ما بدت تحت ريشة سان برنار جلية، ولكنه في كتابه Liber de considerationné صاغها بكلمات نالت حظوة كبرى: ان السيف الروحي والسيف المادي ينتميان جميعاً الى الكنيسة. ولكن السيف المادي يجب ان يسحب من اجل الكنيسة والسيف الروحي تسحبه الكنيسة، احدهما بيد الكاهن والاخر ولكن بناءً على امر الكاهن وتحت امرة الامبراطور».

وتمسك انيوسان الثالث (١١٩٨ - ١٢١٦) بعقيدة سان برنار. ولكن ليس من المجازفة القول انه كشفها على حقيقة معناها. فهذا البابا الذي كان يحب لقب «نائب الله» او «نائب يسوع المسيح وارث امير الرسل» عاش في جو اكثر روحانية مما يُصَرِّحُ عنه. لقد كتب فعلاً. «كما ان القمر يستمد نوره من الشمس وهو ادنى منها حجمًا، ونوعية، وموقعاً وقوة، كذلك السلطة الملكية تستمد من السلطة البابوية روعة مكانتها». لا شك انه كان يعتقد: «ان الحرية الاكليركية لا تحترم الا حيث تمارس الكنيسة الرومانية سلطتها كاملةفي الأشياء الزمنية كما في الأشياء الروحية» ولا شك انه عرف كيف يميز سلطته التي تفرض نفسها بنفسها ratione peccati عن السلطة التي تحصل بفعل التفويض ratione feudi.

«كتب حديثاً عنه انه: بعد تجربة قرن ونصف، عرف انه من المستحيل اخضاع كل سلطة لحكم البابا، ولا شك ايضاً انه اهتدى ايضاً، الى ان تحقيق هذا المطمح هو منشأة تقهقر الشيء الروحي».

(روبرت فولز. البابوية الوسطية كما يراها بعض مؤرخيها الجدد في المجلة التاريخية). واستلم السيفين ولكن من اجل خلاص الناس والعالم، وليس من اجل الممارسة العادية (علمًا بان هذه الممارسة للسلطان الزمني قد اتيحت له فعلًا).

وهومثل هوغ سان فكتور وجون دي سالسبوري، يحترم السلطة الاقطاعية والسلطة الملكية. اما تجاه الامبراطورية فيظهر الحذر. وكغريغوار السابع، ولكن بشكل اوضح ايضاً واقل غموضاً يفهم اينوسان الثالث حبريته فهمًا روحياً قبل كل شيء: وليس هناك مجال لان نرى فيه متمسكاً «متأخراً» بالمفاهيم التيوقراطية. فقد عرف كيف يحسب حساب تطور الاحداث والافكار.

وانطلاقاً من منتصف القرن الثاني عشر تطورت الدراسات الكنسية تطوراً مهمًا في بولونيا اولاً مهد النهضة الحقوقية، ثم في باريس وفي اماكن اخرى من فرنسا وانجلترا. وكان تحرير مرسوم غراتيان Gratien نقطة الانطلاق في هذه الحركة التي ابرزها في ايام غراتيان نفسه، بوكابالا، رولاه بانديني - الذي اصبح الكسندر الثالث في ما بعد - روفان، وبعدهم ايتين دي تورني، سيمون دي بزنبيانو، وجون دي فنزا، ولابورنس، وسيكار دوكريمون، والكاردينال غراتيان، وربما هوغوسيو الذي يعتبر اكثرهم اثارة.

واذا بدت المبادىء التقليدية اكيدة في مؤلفات غراتيان (حرية الكنيسة المطلقة، تقدم السلطة البابوية، ضرورة التعاون بين الكنيسة والامراء). فان المشرع الكنسي الكبير يعترف بشكل ما بخصوصية مهمة الامراء:

«فان نادى بالتعاون، فذاك لانه لاحظ بان السلطات العلمانية لها نشاطات خاصة ليست من ضمن الحكومة الاكليركية» (مارسيل بيكوت: التيوقراطية) وقد شرح جيلاس مؤكداً على ثنائية السلطات. ويظهر شراحه، وهم تلامذته المباشرون او السائرون على خطاه، غالباً، فكراً اكثر

ثباتاً، واكثر رهافة. ويميز اتيان تورنيه في نص مشهور، تمييزاً واضحاً، داخل نفس الحاضرة، بين السلك الكهنوتي والسلك العلماني: «في نفس الحاضرة، وتحت ظل نفس الملك هناك شعبان وحياتان مختلفتان للواحد عن الاخر، وللحكومة هذه او تلك يوجد تشريع مزدوج: الحاضرة هي الكنيسة والملك فيها هو المسيح. والشعبان هما سلكا الكهنة والعلمانيين، والحياتان هما الحياة الروحية والحياة الجسدية. والحكومتان هما الكنيسة والامبراطورية. والتشريع المزدوج هو الحق الإلهي والحق البشري. اعط لكل ما يعود له وكل شيء يتوازن». وبالاستناد الى ادلة توراتية يذكرنا Hugguccio هو ايضاً بأنه «في العهد القديم كانت السلطتان مختلطتين، ولكنه يستدرك حالاً بان المسيح، حبر وملك قد ميز بينهما بوضوح... واستنتج من ذلك ان الوظائف التي جمعها المسيح في شخصه وفرقها هو ايضاً عند التنفيذ ظلت بعد ذلك متمايزة تماماً» (مارسيل باكوت) ويؤكد هوغوسيو، بأن سلطة البابا تظل المرجع الاخير في هذه الدنيا. ولكنه على كل حال مقتنع بأنها لا يمكن ان تمارس الا بصورة استثنائية خالصة.

وحتى في ايام اينوسان الثالث تأثر الفقهاء الكنسيون (الانجليزي الن، والاسباني. برناردي كومبوستيل الصغير، ولورون وفنسون، وبصورة خاصة البولوني تانكريد) بإطروحات هوغوسيو بعد ان لونوها بفعل الاحداث وبتأثير من الافكار البابوية. ويمكن القول بأن «الموضوع الاساسي في مؤلفاتهم هو أن الامير يتمتع بسلطة مستقلة وبحقوق خاصة: «ولكن الدولة الموجودة على هذا الشكل لا يمكن ان تكون إلا مسيحية» (م. باكوت ان فكرة المسيحية الجامعة للدول المسيحية والتي رأيناها سابقاً تتقدم وتزدهر، على حساب الحاضرة الاوغسطينية التي اخذت تعمل على ابتلاع هذه الدول».

وتراجع خلفاء اينوسان الثالث خطوة الى الوراء. فقد عملوا على تقديم السلطة الروحية مستندين الى هبة قسطنطين وذلك باعلائهم من شأن التأويل الذي قدمه سان برنار. وقد حَلَّ اينوسان الرابع بشدة صارمة المصاعب التي نشأت قبله بين الحبر الروماني والامبراطور فريديريك الثاني، وعلى نسق غرغوار السابع، وباسم نفس المبادىء، المصوغة بمنطق الحبر، لم يتردد بخلع خصمه. «نحن تجاه الحالة الاكثر نموذجية لانتشار البابوية الرومانية باوسع ما يمكن على حساب السلطة الزمنية؛ لانها توصلت الى خلع ممثلها الاكبر: الامبراطور، بخلع الوكيل الخائن من وكالته» (هـ. ز أركيير...) ويستخلص من الكتاب الذي ارسله اينوسان الرابع الى فريديريك الثاني نوع من ما وراثيات «ميتاميزيك السلطة» يلخص ويكمل الجهود العقائدية لسابقيه ولمنظريهم. وقد وصلت التيوقراطية إلى ذروتها: ان السلطة البابوية ضخمة وقد زادتها الحروب الصليبية قوة على قوة.

باء) الحروب الصليبية

تغطي كلمة الحروب الصليبية عدة حملات مختلفة تبعاً للغاية التي توختها، والشكل الذي ارتدته. واذا امكن بحق تسمية «صليبية» المشروع الناجح الذي قام به اوربان الثاني، لما اتصف

به من صفة شعبية ودينية، فان اطلاق هذه التسمية على التحول غير المتوقع والسياسي بآنٍ واحدٍ الذي كان من نتائجه الاستيلاء على القسطنطينية وتصفية المراطقة والمنشقين في فرنسا واسبانيا هنا) (riconquista يعود الى ان كتابات الملقين والفقهاء في ذلك العصر كانت تنضح بفكرة الحرب الصليبية التي شملت الجميع.

ويعتبر اينوسان الرابع في كتابه Apparatus، وهوستنيس Hostjensis في كتابة «سما اوريا» و«تأويلاته» هما الشخصان اللذان عبرا تماماً عن نظرية الحروب الصليبية. ويستحسن اضافة جون دونذري ويانورميتن اليهما. وفي ما يتعلق بشرعية الحروب الصليبية لا تتلاقى مفاهيم اينوسان الرابع وهوستنسيس تماماً. فهذا الاخير يرى ان كل حرب صليبية شرعية بدون جدل، سواء وجهت ضد كفار الشرق، او ضد الهراطقة، والمنفصلين من الغرب ما دامت روما هي «ام العقيدة». اذ باسم هذا اللقب، يتوجب على روما ان تحارب كل من يحيد عن هذه العقيدة اولاً يؤمن بها وبذلك كتب يقول: «الاكليركي يثبت ذلك عندما يتنبأ: «ان المملكة ستحول من امة الى اخرى...» وكتب سان ماتيو يقول: «المملكة تنزع منك وتعطى لأمة قادرة على جعلها تزدهر» هذه السيادة الملكية الكنسية بآن واحد، لقد اعطاها ابن الله والى الابد الى بطرس وخلفائه. ولهذا فنحن نتمسك بشدة بأن على الكفار ان يخضعوا للمؤمنين، هذا اذا التزمنا بالحق». فهل يشك بأن هذا المبدأ ينطبق على الهراطقة وعلى المنفصلين؟؟! : يجيب هوستنسيس بأن خطأ هؤلاء اكبر واخطر من خطأ الكفار:

«بالرغم من ان العامي ينظر الى الصليبية وراء البحر نظرة عطف، فان من ينظر بعين العقل والحس السليم يَرَ ان الصليبية الداخلية هي اكثر عدالة واقرب الى العقل».

الا ان أينوسان الرابع كان اقل حماسة. فقد جهد في توسيع تبريراته وتنويع حججه. فهو يرى ان الكفار على كفرهم لهم حقوق: وكتب يقول يستطيع الكفار ان يكون لهم حق التملك والحكم شرعاً، دون ان يكون في ذلك خطيئة. لان الاموال خلقت لا لصالح المؤمنين فقط بل لكل انسان عاقل. الم يرى ان الله قد اشرق شمسه على الاشرار وعلى الصالحين، وانه يرعى طيور السماء؟ وبنتيجة ذلك نقول انه لا يجوز للمؤمنين ولا للبابا ان ينزعوا من الكفار حقوقهم في التملك وفي الحكم».

وهو لا يتردد كذلك في التأكيد بأن الحرب «يجب ان لا تقام ضد المسلمين لجعلهم مسيحيين». ومع ذلك فإنه يبقى بعيداً عن الاستنتاج بأن الحرب الصليبية هي حرب غير عادلة. لان الارض المقدسة فعلاً، كما يدل على ذلك اسمها ولأنها قد افتتحت بحرب عادلة من قبل الامبراطور الروماني، فهي ليست ملكاً للكفار ومن جهة ثانية كما يفترض ذلك التراث: كل حرب تدفع الضرر والظلم هي حرب عادلة. ولما كان المسلمون قد احدثوا عدة اضرار بالمسيحيين، وهم الذين اساءوا معاملة رعاياهم من المسلمين، وهم يرفضون السماح للمبشرين بالدخول الى اراضيهم

في حين انهم يعبدون «عدة آلهة وآلهات وحتى الشياطين» (والتعبير ورد عند هوستينيس، دون ان يستنكره إينوسان الرابع)؟.. فضلاً عن ذلك» وكما فعل هوستنيس، لم يشك اينوسان الرابع بأن فكرة الصليبية يمكن ان تطبق بحق على الهراطقة وعلى المنشقين.

ان الفوارق التي تفصل الحبر عن الفقيه رجل القانون لا تتناول شرعية الحروب الصليبية، بل تتناول اسباب هذه الشرعية كما تتناول ضمناً الهدف الذي تقصده هذه الحرب.

وفيما خص تنظيم الحروب الصليبية، انصب تفكير المنظرين على اربعة مواضيع: المبادهة في الحرب، استنفار الجنود، امتيازاتهم، ثم قيادة العمليات، ان المبادهة في الحروب الصليبية تعود الى البابا هوستنيس وبالطبع إينوسان الرابع جازفان حول هذه النقطة: «في الواقع اذا نظرنا في تاريخ مختلف الحروب الصليبية نجد، بصورة منتظمة جداً قراراً صادراً عن الكرسي المقدس الروماني في أساسها، وعلى العموم نجد قراراً بافتتاح الحملة وتنظيمها تنظيماً دقيقاً. والأمر كذلك فيما يتعلق بالصليبيات الموجهة ضد اسبانيا والمانيا وبروفنسا» (مثال فيللي «فكرة الحروب الصليبية عند فقهاء القرون الوسطى»). ان الناسك بطرس والقديس برنار وغيرهما ليسوا الا وكلاء البابا. والبارونات والملوك والأباطرة هم المنفذون. أما الجنود فيؤخذون بشكل أصيل يضفي على الصليبية صفة الحج المسلح: المنذر واستعادة الصليب هما العنصران الأساسيان اللذان يرتكز عليهما جمع الجنود وحسن سير كل الحملة. واذا كان هناك جمع كبير يسجل نفسه من اجل الصليبية، فإن ذلك كان تحت تأثير لشعور الديني لدى الجماهير وبفعل قوة التبشير التي كانت تحفزها، كما كان هناك ايضاً أسباب أخرى؛ ان الاستنفار من أجل الحروب الصليبية له أسباب اقتصادية ايضاً ونفسية اجتماعية: ان الحرب الصليبية كانت شبه حل لمشكله الأراضي الضيقة بالنسبة الى حالة التقنيات الاستثمارية، من اجل تغذية السكان المتزايدي العدد باستمرار، في حين أن هذه التقنيات كانت محصورة بين أيدي بعض الأشخاص من اجل تأمين حسن سير العمل في اقتصاد مقايضة، كما ان الحرب الصليبية تعتبر حلاً لمشكله العلاقات بين الاقطاعيين والجماهير: فالصليبية تحرث الأرض من الحرب وتوجد مخرجاً للطبع المشاكل لدى السادة الاقطاعيين؛ كما توجد حلاً للضرورات التجارية أيضاً، ولكن عدا عن هذه المكاسب الاقتصادية الاجتماعية التي يستفيد منها كل الغرب، تؤمن الحروب الصليبية لمن يشترك فيها امتيازات شخصية ليست تافهة: الأمل بالغنيمة وبالإعفاءات من كل نوع، ولكن خصوصاً ضمان الاستفادة من التسهيلات والغفران ثم الحصول على السماء، كل تأكيد، ولم يوفر الوعاظ والمنظرون جهدهم لكي يبرزوا بشكل جذاب فعلاً ظرف المحارب الصليبي. وإذا كانت المبادهة في الحروب الصليبية وتنظيمها هي مباشرة متعلقة بقرار من الكرسي المقدس، ويحكمها القانون، الكنسي فان حقلا ظل بمعزل عن الكنيسة وعن الرهبان ذلك هو حقل قيادة العمليات. هنا كان لا بد من وسيط ان دور الاسلاك العسكرية الممدوحة من قبل سان برنار هو استثنائي. فالعلمانيون ليس لهم رغم كل شيء الا مركز المنفذين، وفي احسن الاحوال المستشارين وكان بالامكان دائماً العدول عن طلباتهم المسرفة وعن

ارائهم المتجاوزة، ثم اغفال برودة حماسهم، خصوصاً بالنسبة الى بعض الحملات «الداخلية». وكدلالة على اهمية النفوذ البابوي ان الحروب الصليبية قد تأثرت بتقهقر هذا النفوذ.

جيم) المصاعب

لقد كثر انتقاد شخصية بونيفاس الثامن (بابا من سنة ١٢٩٤ - ١٣٠٣) واليوم هناك ميل الى اعطائه صفات المنسق السمفوني بحسب تعبير غابريال لبرا، وذلك بمقدار ما يستعيد الاطروحات وينسق اصوات سابقيه، كما يمكن وصفه بالمعتدل الذي حكم الكنيسة باتزان واعتدال. والمشاكل الخطيرة جداً التي ثارت بين البابا وملك فرنسا، هي اكثر من شؤون شخصية، انها دلالة العصر ومؤشره. لم تكن شخصية فيليب لوبل المجهولة تقريباً، على ما يبدو، محجوجه في البداية لدى بونيفاس الثامن الذي التقى به اثناء توليه القصادة في فرنسا.

وكان الخلاف الاول قد اندلع بمناسبة الإعفاء الضريبي للاكليروس، فقد اعتاد ملك فرنسا، خلافاً للرأي الاكليركي ان يطلب من الرهبان المساعدة المالية كبقية المواطنين. فكان ان عمد بونيفاس الثامن الى حرمان كل الذين يستوفون من الرهبان معونات غير عادية، اي غير الرسم الاقطاعي، حرماناً حكمياً عملاً بالبراءة البابوية المسماة Clericis Laëcas المستندة والى قرارات مجمع (لاترن: ١٥١٢). واجاب فيليب لوبل على ذلك بمنع خروج الذهب والفضة من مملكته. وتفاقم الخلاف: فقد كان هناك وسطاء شر، وتلك كانت ارادة الملك البارعة الذي سمح بتداول منشورات اولى ضد البابا. (واكثرها اثارة تضمن): «قبل ان يوجد رهبان كان لفرنسا ملك يحرس مملكته، ويسن القوانين.» هذا على الرغم من رغبة بونيفاس الثامن في المصالحة.

وكانت قضية سي Saisset في اساس المشكلة الحاسمة. فقد شاء فيليب لوبل ان يتجاوز الاعراف وان يحاكم بنفسه قضية هذا الاسقف المتهم بالتطاول على الملك. وترجمت ردات فعل البابا في ارادته المسماة سلفاتور ماندي، والارادة المسماة اوسكولتا فيلي. فكتب الى فيليب لوبل يقول: («الذين اقنعوك بأنك ليس فوقك أحد، وأنك لست خاضعاً لرئيس الكنيسة خدعوك وهم خارج حظيرة الراعي الصالح.») وخصوصاً الارادة الشهيرة اونام سانكتام (مجمع روما تشرين الثاني سنة ١٣٠٢). (كتب غابريال لبرا بصدد هذا الموضوع يقول: «ان التفسير العادي يجد فيه اربعة اقسام: الصفات الاساسية للكنيسة، التكييفات الروحية، ونظريات السيفين، ومبدأ التبعية للحبر الروماني.». «اما الارادة اونام سانكتام فتضم مقترحات مقبولة عموماً، وغالباً ما كانت مؤكدة منذ الاصلاح الغريغوري: وحدة الجهاز الكهنوتي الصوفي في الكنيسة التي يعتبر البابا، ممثل المسيح رأسها بالضرورة. والبابا سيد السيفين بدون منازع هو سيدٌ كذلك لكل مخلوق». «وكان كل كاهن متعلم ايام اليوبيل الذي جرى سنة ١٣٠٠ يحفظ عن ظهر قلب هذه المسلمات» هذه هي استنتاجات غابريال ليزا ضد اولئك الذين ارادوا ان يروا في هذه البراءة تجديدات «مسرفة».

ولكن الوقت لم يكن ذلك الوقت الذي يقبل فيه الملك بهذه المبادىء وبنتائجها بدون معارضة فعالة ومعللة. وقد عارض الكتاب الملكيون القرارات البابوية، وجابهوا المنظرين الاكليركيين، وخصوصاً جيلس دي روم، الذي كتب مقالته المسماة De regimine principum، ومقالته المسماة De ceclescastiea potestate، وفيها يعطي المؤلف بعض الاهمية للدولة ولكنه ظل اميناً للاطروحات التيوقراطية، وفي الاكليركيين جاك دي فيترب، الذي افصح في كتابه De regim-ine Christiano، عن اطروحات مماثلة اما الكتاب الملكيون فمجهولون. وقد وضعوا الرسالة التالية:

«النزاع بين الكهنوت والعسكر Quaestio in utramque partem

Quaestio de potestac papae

Disputatio inter clericum et militem

ومنهم: جان دباري الذي وضع الرسالة: «حول حكم البابوية»

De potestate regia et papali

ومنهم بيار دوبوا: استعادة الارض المقدسة De recuperatione tessae sanctae

هذه الكتب ذات قيم غير متساوية. ولكنها تحتوي جميعاً معارضة معللة، تعليلاً مسهباً احياناً وهي مستمدة من الكتب المقدسة ومن الحقوق، ومن التيوقراطية البابوية لصالح الدولة الجهاز الطبيعي. فمن الحقوقيين من اتباع هنري الرابع، الهزيلي الحجة الى فقهاء فيليب لوبل، طريق طويلة قد قطعت. لقد اعطت الاحداث هذه المدة، الحق لكتاب الامير على كتاب البابا: وبعد الآن «لن تكون الملكية جهاز الكنيسة، ولكنها سوف تشكل، اكثر من الماضي النواة المركزية لتشكيلة سياسية جديدة مستقلة: الدولة الوطنية، ان الوحدة المسيحية القديمة قد تحطمت ومالت الى التفكك في دويلات قومية مختلفة. وهذا هو مؤشر الانحطاط وسرعان ما ستأتي نهاية القرون الوسطى» (هـ. ز. أركير).

دال) التركيبات الكبرى: القديس توما الاكويني.

بين H منظري النصرانية البابوية يستحسن تخصيص مركز سامي لروجيه باكون المولود (سنة ١٢١٠) (والمتوفي بتاريخ مجهول) اذ انه يكملهم جميعاً. فهو قد جعل من الحكمة، هذا المحور للتفكير الوسطي، مفهوماً وحدوياً خالصاً،

الوحي واذا كان قد ميز بين الكنيسة التي تؤمن للمؤمنين الاشياء الروحية والحياة الابدية، من وبين جمهورية المؤمنين التي مهمتها تزويد الناس بالراحة المادية وبالسلم وبالعدالة، فهو يعطي للواحدة وللثانية رئيساً واحداً: لا يوجد الا راعٍ واحد. والمثال المطلوب تحقيقه هو ان لا يكون الا قطيع واحد، وجمهورية المؤمنين تستجلب الاغريقيين تحت كنف الكنيسة وتجلب الترتار Tartares الى الايمان في حين يجب القضاء على المسلمين. وتركيبة توما الاكويني (١٢٢٤ او ١٢٢٥ ـ ١٢٧٤)

اقل اطلاقية: فهي اذ تنطلق من الكتب المقدسة فأنها تتغذى ايضاً من ارسطو، وتحسب حساباً للتطور المعاصر في الاحداث وفي الافكار. فهو، مثل جان دوسالسبوري واكثر ايضاً منه يغطي لمفهوم الدولة الموجهة نحو تحقيق الخير العام مكاناً كبيراً. «واذا كان السلطان الروحي والسلطان الزمني منبثقين عن السلطة الالهية فان السلطة الزمنية لا تخضع للسلطة الروحية الا بالقدر الذي اراده الله». اي بالقدر الذي يكفي لخلاص النفس. (القديس توما)

ولهذا يجب الخضوع للسلطة الروحية قبل الخضوع للسلطة الزمنية في هذه الشؤون. اما فيما يتعلق بالشؤون العائدة الى خير الحاضرة، فمن الافضل الخضوع للسلطة الزمنية قبل السلطة الروحية، وذلك وفقاً لكلمة القديس ماثيو: «اعطوا لقيصر ما هو لقيصر». وعلى كل فهو يضيف: «وما لم تكن السلطة الزمنية متحدة مع السلطة الروحية بشخص البابا، الذي يحتل ذروة السلطتين الزمنية والروحية كما فعل من هو راهب وملك [المسيح]: كاهن من اجل الابدية، بحسب امر ملكيسدك Melchisedech، ملك الملوك وعظيم العظماء، من لا ينزع ملكه ولا يهدم سلطانه ابد الآبدين. آمين» هذا النص الذي يعود الى بداية حياة القديس توما، هو ذو تأويل صعب كما اشار الى ذلك اتيان جلسون (فلسفة القرون الوسطى) ولذا يستحسن ايراد تأويله بكامله: «ان مرمى هذا النص يختلف كثيراً بحسب ما نَقْصُرُ وحدة السلطتين لدى البابا على ممتلكات الدولة البابوية، او بحسب ما نشملها كل الكرة الارضية، ويبدو من الصعب التوفيق بين التأويل الضيق مع الزعم بأن البابا يحتل ذروة السلطة الزمنية والسلطة الروحية بآن واحد. واذا كان المكان واحداً في الحالتين، فإنه لا مكان الا لذروة واحدة في كل منهما. والتأويل الاوسع هو، بالعكس من ذلك، الذي يتلاءم وحده مع هذه الأطروحة الاخرى، التي ينادي بها القديس توما في مؤلفه De regimine principane: ان كل ملوك الشعب المسيحي يجب ان يخضعوا للحبر الاعظم «كخضوعهم لسيدنا يسوع المسيح بالذات. وبالرغم من عدم اكتمال مؤلفات برتليمين دو لوك، فهو قد اكمل شوط توما الاكويني: حين ضمن «ملحقه» رؤية ميتافيزيكية حقة عن الدولة في القرون الوسطى. وكتابه دو في الحكم De Regno، المكتوب برسم الملك الشاب هوغ الثاني من قبرص، يتضمن عقيدة القديس توما فيما يتعلق بمسألة الحكم الزمني وعلاقته بالسلطة الروحية. وافضل الحكومات هي الملكية، بسبب الوحدة التي تؤمنها هي وحدها للمجتمع: فلا الارستقراطية التي يخشى ان تتحول الى استبدادية اوليغارشيه او ديموقراطية، ولا الجمهورية حتى، (معتبر) قادرتان على تحقيق افضل الحكومات ويجب ان نفهم من هذا، كما اوضح ذلك أتيان جلسون في كتابه (التومية) [نسبة للقديس توما]، ان «افضل النظم السياسية هي التي تخضع الجسم الاجتماعي لحكومة الفرد، الا ان حكم الدولة من قبل فرد ليس هو بالنظام الافضل. والامير، ملك او خلافة لا يمكن ان يؤمن الخير العام للشعب الا اذا استند الى هذا الشعب. ويتوجب عليه اذاً ان يتعاون مع كل القوى الاجتماعية المفيدة للصالح العام من اجل توجيهها وتوحيدها». ومن هنا ينشأ ما يسميه سان توما بالذات «النظام المتزن» والذي هو بنظره الافضل.

وفي مجموعته الثيولوجية ـ La somme téologique يوضح القديس توما ان افضل السياسات هي المتراتبة على الشكل التالي: «الملكية لان فرداً واحداً يحكمها. الارستقراطية نظراً لان عدة اشخاص يمارسون السلطة فيها بسبب فضيلتهم. والديموقراطية اخيراً، اي سلطة الشعب نظراً لان الرؤساء فيها يمكن ان يكونوا من صفوف الشعب وان للشعب ان يختار الرؤساء». والملكية بحسب النظرية التومية هي اذاً بعيدة كل البعد عن ان تكون ملكية مطلقة من الحق الآلهي. واذا كان الملك في مملكته بمنزله النفس من الجسد وبمنزلة الله من العالم، فان ذلك لا يعفيه من ان يكون فاضلاً، وان يتبع كما عند جان سلسبوري، تعاليم الكهنة: ان نظام الطبيعة لا يختل بسبب نظام «اللطف» ولكنه يخضع له «كما يخضع لمن يعود له اي (للبابا) ـ وهذه التعابير بالذات هي في كتاب دو الحكم De regno». وعبىء النهاية الاخيرة ـ نظام اللطف، اولئك الذين يكلفون باعباء نظام الطبيعة ويجب عليهم ان يتوجهوا بأمره». ويجب انتظار مجيء دانتي (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) حتى يتم التميز بين السلكين غير المتراتبين بصورة مطلقة، وفي «الملكية» نادى على غرار الرشدية، التي لم يتبناها، رغم ذلك، بالثنائية في النهايات، المستمدة من الثنائية الكامنة في الطبيعة البشرية: «لما كان الانسان من بين كل الكائنات، من طبيعته الاستقامة والفساد، ولما كان ايضاً، وحده من بين الكائنات مرصوداً له آخرتين، احداهما اخرته ككائن قابل للفساد، والثانية بالعكس ككائن غير قابل للفساد. والامبراطورية تمثل اذاً بالنسبة اليه السلطة القادرة على قيادة الانسان الى نهايته ككائن قابل للفساد. علماً بان لا الامبراطورية في واقعها خلال، السنوات التي سبقت هذا التفكير، ولا «الوجود المتاح» للقومية الايطالية، خلال ازمنة «خلو العرش» تبرران الامل الذي يضعه مؤلف «الملكية» عن الامبراطورية كفكر ومفهوم».

المقطع السادس ـ الامبراطورية

يقسم التاريخ السياسي انطلاقاً
من القرن الثاني عشر، في اوروبا.
الغربية بأعادة بناء الدولة الملكية
انطلاقاً من النظام الاقطاعي.
ولم تبق الامبراطورية خارج هذا
التطور. وبعض سمات هذا البعث.
النازح، في التحليل الأخير. الى
تعميق فكرة الدولة، جديرة
بالملاحظة، وان لم تتضح صورتها.
وضوحاً حاسماً في مملكة صقلية،
وفي انكلترا، وفيما بعد في فرنسا،

وذلك بسبب بنية الملكية الامبراطورية.
بالذات.

روبير فولز

فكرة الامبراطورية في الغرب
من القرن الخامس الى القرن الرابع عشر.

الف) امبراطورية الغرب

لقد أول تتويج شارلمان في الغرب كإشارة تدل على انتقال الامبراطورية، دونا انّ يعني ذلك اعتبار السلطة الامبراطورية في الشرق ملغاة. ولكن ضعف خلفاء شارلمان ادى الى انكساف الامبراطورية في الغرب الى ان تولتها سلالة الاوتون بيديها. وكانت استعادة سريعة الزوال لعدة اسباب، ولكن بصورة خاصة لان سلطة الكرسي الرسولي قد نبتت ثباتاً متزايداً انطلاقاً من غريغوار السابع، واخذت تطالب لنفسها بإرث الامبراطورية الرومانية. وفي فجر عصرنا قطفت فكرة الامبراطورية في الغرب الارث الفرنكي الجرماني، واكتشفت في جديد، وبشكل من الاشكال التراث الروماني. وقد حاولت سلطتان: الحبر الروماني والسلالات الجرمانية تبني هذه الفكرة: ونتج عن ذلك الصراع بين الكهنوت والامبراطورية.

وكان من نتائج الاصلاح الغريغوري بالنسبة الى البابوية المستقوية قيام نزعة لتقليد الامبراطورية Imitatio impeü: كانت الخورية الرومانية تشكل نوعاً من مجلس «الشيوخ الكنسي»، الشبيه بمجلس الشيوخ الروماني القديم. اما الأرادات البابوية Dictatus papa فكانت تعطي الحبر الروماني وحده حق لبس شارات الامبراطورية (وبصورة خاصة التاج والمشلح الاحمر). وكان امر L'auctoritas الكنيسة الرومانية مطلقاً في القضايا الروحية، ويمكن ان يمارس بشكل جذري نوعاً ما، بسحب البابوات وبحسب الظروف وله الغلبة على اوامر Potestas الامراء، ملوكاً او اباطرة بصفتهم هذه. وقد رأينا ما هي تبريرات الكنيسة وكيف كانت تطوراتها من غرغوار السابع الى بونيفاس الثامن. ويبقى علينا ان نبين التبريرات والحقائق التي جابهت بها السلالات الجرمانية البابوات.

ارث فرنكي وفكر روماني: تلك كانت الاسس التي بنيت عليها العقيدة الامبراطورية عند «الستوفن» يقول روبر فولز، موضحاً انه ابتداء من اخر القرن الثاني عشر، وبعد فريديريك الاول، خلفت الفكرة، الرومانية التراث الفرنكي، تحت تاثير «القانون الروماني» والمثل البيزنطي وجمع فريديريك الاول العنصرين ليعلن انه يستمد سلطته من الله وحده عن طريق انتخاب الامراء. ودور الامراء يحرر بالتالي الامبراطور من الوساطة التي يفرضها عليه الدور الذي يلعبه البابا في حفلة التتويج.

ومارس فريدريك الاول سلطته الامبراطورية بصورة مباشرة وآنية على امبراطورية ضيقة: امبراطورية بالممالك الثلاث: الامبراطورية التي كانت المملكة التتية قسمها الرئيسي». ولم تكن سلطته على الامبراطورية الكونية إلا كامنة «ان امتلاك الاولى (الامبراطورية الضيقة). هو نوعاً، ما، الشرط الضروري، والمستند الشرعي اللازم لامتلاك الثانية (الامبراطورية الكونية)». وتحتل الامبراطورية الكونية مكاناً كبيراً في فكر الستوفيين. وبالنسبة الى فريدريك الاول، انه يستمد كونية لقبه من فكرتين: الصفة الرومانية للامبراطورية، ودور الامبراطور في الكنيسة، ولكنه لا يرتدي حقيقة اخرى غير الاولية السياسية، الحقيقية عموماً، والتي مارسها فريدريك الاول في اوروبا. ولم يتردد الاب سيزرد هسترباخ، وهو يستعيد مرموزة (alligorie) فلكية عزيزة على منظري ذاك الزمان، أن يكتب: «كما ان الشمس تتجاوز في قوتها وبهائها كل مجموعات الفلك، كذلك الامبراطورية الرومانية تلمع في رونق اكثر بهاءً من كل الممالك في العالم. فيها تكمن الملكية: وكما النجوم تتلقى النور من الشمس، كذلك الملوك يستمدون سيادتهم من الامبراطور».

وارتدت الفكرة الأمبراطورية بهاءها الاخير مع فريدريك الثاني. وكانت صقلية الاناء الارضي للفكرة الامبراطورية التي تماها فريدريك الثاني على طريقة جوستيان، وهي بذلك افضل من ألمانيا التي كانت بنياتها تتعارض فعلاً مع هذه الفكرة. وكان «الليبر أوغستالي» «Le Liber augustalis» التقنين لهذه الفكرة: إذ فيه توجد فكرة امبراطورية مطلقة كتب روبير فولز يقول بصدد هذا المؤلف: «ان الفكرة الامبراطورية تدخل في اعماق الدولة فتحولها الى كنيسة علمانية فعلية، الى امبراطورية اكليركية يحكمها امبراطور، هو حبر العدالة الاعظم، ومساعدوه، هم احبار وموظفون بذات الوقت». وروما لا يمكن الا ان تكون الا مركز هذه الامبراطورية: وفريدريك الثاني هو وريث اوغسطس. وهو لا يكل من تعلق الشعب الروماني. والامبراطورية، المطلقة الرومانية، بحسب فريدريك تتطلب شمولية فعلية: وهو يحققها بضم الملكيات اليه، في صراع مشترك ضد البابوية. وانتهت ملكية فريدريك الثاني بكارثة فقد انهارت الامبراطورية كمؤسسة: «ولكن لم ينسه الامل الذي كان يجسده اسم اخر الستوفانيين».

وتولت ايطاليا لحسابها الفكرة الامبراطورية التي استخرجها وابرزها فريدريك الثاني. ولم يسمح الصراع بين الغلفى والجيبلين بتجسيد فكرة انطلقت الى مجالات البحث التجريدي الخالص، حيث تولى تطورها وتضخيمها مفكرون عظام، امثال انغلبرت دادمون، وادنتي خصوصاً. وانطلق انغلبرت في كتابه «... Deortu من مبدأ الوحدة وبموجبه «كل الممالك وكل الملوك يجب ان يخضعوا لامبراطورية واحدة، ولامبراطور واحد مسيحي». ولكن الامبراطورية ليست ممكنة الا اذا كانت اهداف الانسان، اي بالتالي وسائله للوصول اليها متماسكة، ويقول اخر ان اساس الامبراطورية الشاملة هو «وحدة جسم الكنيسة وكل الجمهورية المسيحية». ويرفض، بالعكس من ذلك، دانتي ترتيب الاغراض والاهداف النهائية، اي تراتب نهاية الكيان الفاسد ونهاية الكيان غير القابل للفساد. وهو ما يعترف به للانسان. وللوصول الى هذه النهايات

المتمايزة يتوجب للانسان للجنس البشري، وسائل متميزة، اي اسياداً وسلطات مختلفين: «ان الحبر الاعظم يقود الجنس البشري الى الحياة الأبدية بواسطة الوحي، والامبراطور يوجه الجنس البشري نحو السعادة الزمنية بحسب تعاليم الفلسفة». والامبراطور يستمد سلطته من الله مباشرة كالبابا، الذي له على الاول حق الاحترام البنوي مثله كمثل بقية المؤمنين. وفي كتاب الملكية يفضل (دانتي) الامبراطورية، في حين أنه في أماكن أخرى من مؤلفاته كالكوميديا الإلهية. يسترد منها هذه الافضلية ليعطيها للكنيسة، كما أشار الى ذلك مع آخرين، أ. ب. دانتريين ذلك ان الأحداث قد خيبت حلمه وان الخلاص الأبدي أصبح اهتمامه الاول. ورغم ذلك يظل «دانتي» الشخص الذي عرف ان يعبر باعجاب عن فكرة الكونين المتراكبين، وهي فكرة حملها تيار الفكر في عصره كردة فعل ضد الاستبدادية البابوية. وستتولى الطوباوية ابراز خصوصيتها سريعاً.

باء - امبراطورية الشرق

دام توسع امبراطورية الشرق قرناً او لعل او اقل وتمت التجزئة، وقد ساعدت عليها الفوضى والصراعات الداخلية، على مرحلتين يمكن تحديدهما كما يلي: هي بمعركة «منزيكات» سنة ١٠٧١، ومنها خسرت الامبراطورية الشرقية ممتلكاتها الخارجية، أرمينيا، مينروبتاميا (العراق) ايطاليا وبين سنة ١٠٧١و ١٠٨١ تم اكتساح آسيا الصغرى وسوريا الامبراطورية، وتهديد حدود الدانوب. وتوقف انحلال امبراطورية الشرق يومئذٍ باعتلاء سلالة (الكوفيين) العرش. وبعد أن حرمت البابوية امبراطور الشرق وأبدت مشاريع روبرت غيسكار ضدها سعت الى التقرب منها: ودعا اوربان الثاني الى وحدة روماوالقسطنطينية حتى تم تحرير الاماكن المقدسة من ايدي الكفار واجاب امبراطور الشرق، وقد رأى المكاسب التي يمكنه جنيها لحسابه، من مثل هذا التحالف، بالايجاب على مقترحات البابا، ولكن بيزنطة سرعان ما اظهرت أكبر الحذر تجاه الحروب الصليبية، كما يستفاد ذلك من كتاب «الكسياد» لمؤلفته، حنة كومنين. ان فكرة الصليبية هي غريبة تماماً على العالم البيزنطي[1] الذي كان يخشى، عدا عن ذلك ان ينقلب المشروع بالنهاية ضده وقد تحققت هذه المخاوف، في نهاية الحملة الصليبية الرابعة (تم الاستيلاء على القسطنطينية من قبل الصليبيين سنة ١٢٠٤). وكانت دهشة الصليبيين عظيمة أمام ثروة القسطنطينية فسارعوا في نهبها، وهذا يدل على مقادر البذخ الذي كانت تعيش فيه امبراطورية الشرق المغلقة على نفسها. وقد لعبت بيزنطة دور الحافظ لعظمة روما القديمة بنجاح.

القرون: الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر: كانت هذه الحقبة هي حقبة انتصار الكنيسة. وقد امسك البابوات بزمامها ومصيرها وأمن فقهاء الدين لها الركيزة العقائدية وأذكى الوعاظ والشحاذون، انطلاقاً من القرن الثاني عشر الحماس الديني الشعبي. ولم يكن من سلطان ممكن، ولا من فكر، ولا من خلاص، خارج الكنيسة: فالامراء العصاة محرومون ومخلوعون. اما

(١) Sur ce point voir Paul Lemerle: Byzance et la croisade.

المنحرفون امثال أبيلار فقد وضعوا جانباً. ولوحق المرأطقة والباتار، والكاثار، والفودوا، الخ. وذبحوا، اما الكفار فقد قطعوا تقطيعاً، وعبرت الكنيسة عن شمولية العالم. ولكن كونيتها اخذت تخلع، بصورة تدريجية، الشكل الامبراطوري، لترتدي رداء الجمهورية المسيحية الخاضعة للحكم البابوي. وكان على الكنيسة أن تراعي الواقع المزدوج: زوال الامبراطورية المسيحية وسعي بعض وحدات قومية مستقلة لتحقق ذاتها وتحرر سيادتها في ممتلكاتها. ونستعيد عبارة جورج لانغر القوية: إنها لا تستطيع إغفال «ولادة الفكر العلماني» الذي برزت ولأمله المختلفة، وفي مواجهة البابا تكاتف الأمراء محيط بهم محاموهم ومشرعوهم أو ممثلو الشعب.

وفي مقابلة فقهاء الدين قام المراطقة من كل نوع، والعلمانيون، يبحثون عن قاعدة حياتية اخلاقية لانفسهم. وفي مواجهة الوعاظ قام مؤلفو المنظومات الشعبية والدرامات النقدية، والقصص الهجومية يعبرون عن عدائهم للاكليركية بشكل متمادٍ في بروزه. عالمان يتصادمان آنئذٍ: وأدى هذا التصادم الى تهاوي القرون الوسطى والى ارتسام صورة الازمنة الحديثة.

الفصل الخامس - تهاوي القرون الوسطى

(القرنان ١٤ و ١٥)

خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان العالم الغربي مسرحاً لتحولات عميقة، تحولات جغرافية.

اولاً: فمنذ الربع الاول من القرن الرابع عشر، وحتى آخر الحقبة تقريباً. ادت الازمة الاقتصادية، القاسية قوة تختلف نوعاً ما بحسب الامكنة والأزمنة، الى الجمود المادي ان لم تؤد الى خراب طبقات شعبية عريضة، وقضى الطاعون الاسود الكبير سنة ١٣٤٨ والاوبئة المتفرقة خلال العقود التالية على ثلث السكان تقريباً في بلاد كفرنسا وانكلترا، واربكت سيكولوجيةالجماهير. وعقبتها الاضطرابات السياسية والايديولوجية: وأدت الفضيحة التي سبّبها بذخ الكنيسة وانقساماتها الى تمزق المسيحية. وتعددت الحروب بين الامراء وطالت. مزعزعة الرأي العام: «وكان المسرح السياسي في ممالك اوروبا مملوءاً بالصراعات العنيفة المأسوية حتى ان الشعب لم يستطع ان يمتنع عن اعتبار الملكية كسلسلة من الاحداث الدموية او المغامراتية» (J. Huizinga. Le Declin du M. A) وأكملت الطوائف الجديدة حركة «العلمنة» التي انطلقت في العصور السابقة، ولكن دون التوصل الى توازن صحيح.

وعلى كل، احتوى هذه العالم الفوضوي، نواة مستقبل افضل: فوراء الازمة الاقتصادية، بدت تباشير نهضة اقتصادية. ظهرت نذرها في ايطاليا في القرن الخامس عشر، وبعد ضعف السلطة الكهنوتية جرى توزيع اعدل للقوى الروحية والزمنية. ومن وراء الحروب، تقدم تفتح الشعور القومي الرابط بين الوحدات الجديدة.

وقربت النهضة. وكان بالامكان، في ذات الوقت وفي ذات الامكنة تبين ما يولد، ووراء ما يموت، وان القرن السادس عشر سوف يرى المولود يزدهر. واقتربت الثقافة «الكاثوليكية» العالية والقوية، في الفكر وفي الشكل من انحدارها. وأخذت الحركة الانسانية المستجدة تضع أسس الفردانية الحديثة.

وفي قسم اول نجد ان المساهم الكبير، في القرون الوسطى، الكنيسة، بدا أقل انسجاماً منه خلال الحقبة السابقة، وتشكل الحياة السياسية والفكرية في ايطاليا الشمالية، موضوع القسم الثاني: السيادية Seugnerie، وتحت عنوان امة او دولة nation (القسم الثالث) نستعرض بأفضل ما يمكن الخارطة السياسية والايديولوجية لاوروبا «الحديثة».

المقطع الاول ـ الكنيسة

بما أن البابا قد أصبح فرنسيا
ويسوع أصبح انكليزياً فانكم
أنتم الـذين سيفعلون أكثر
من البابا أو المسيح

Dans Capes A History of English Church.

أ ـ النزاعات:

في سنة ١٣٠٥، انتخب فرنسي بابا تحت اسم كلمان الخامس، واصبحت افينيون لعدة عقود مقر البابوات. ومع ذلك لم تتوقف المركزية البابوية؛ بل بالعكس، استمر التنظيم المنهجي للحكومة الكهنوتية فتحسنت اوضاع المصالح الادارية من الوجهين: المالي والقضائي، فخسارة الامتيازات المادية المرتبطة، تقليدياً، بالاقامة في روما، وكذلك البذخ المتزايد في بلاط افينيون، خلقا وضعاً مالياً يصعب حله بدون اللجوء الى المركزية الضريبية. وأرسل جباة الرسوم البابوية الى كل انحاء المسيحية، متسلحين بالمبدأ الحقوقي الذي صاغه سابقاً انيوسان الثالث: «Qui pubbicam causam gerunt publicis subsidis sustententur» فإلى جانب المجلس الرسولي، الجهاز الرئيسي في هذه السياسة المالية، والى جانب المستشارية، chancellerie الموجودة سابقاً، برزت محكمة «الروتا»، لكي تحكم استئنافاً في القضايا الكهنوتية من كل البلدان المسيحية. الى جانب هذا النفوذ المالي والقضائي، يضاف التشدد في تعميم الرقابة على تعيين المستفيدين، اساقفة وغيرهم: وأصبح الانتخاب تقريباً اجراء استثنائياً، لم تكن الوحدة التي نتجت عن المركزية الا ظاهرية: فهي تغطي سلسلة لا تنتهي من الهيئات والمؤسسات. «اسقفيات، فصائل، عمادات، خورنيات، اديرة، جماعيات Collegiales، رهبانيات، آمريات Commanderies، مأوى، جذاميات léproserie».

والعديد من المؤسسات من كل نوع تقاسمت فيما بينها رعاية الانفس، والارباح التي هي تعويض عن هذه الرعاية. (G. de Lagarde, Naissance de l'esprit laïque vol IV Ockhame et son temps).

وكالطبقات «Estats» في المجتمع المدني، اتجهت هذه المؤسسات نحو الاستقلال الذاتي

وأوجدت لنفسها «حقوقاً» و«حريات» تدافع عنها. وازدادت نزعتها نحو التجريم من جراء كون البابوية النازعة الى المركزية لم تكن معصومة: وحدُ خضوعها الفعلي، نوعاً ما، للملك فرنسا من معنى سيطرتها. وعمل حبها لحياة الترف على افقادها الاحترام. وازدادت النزاعات: بين يوحنا الثاني والعشرين «والروحانيين الفرنسيسكان» ثم مع كل سلك الأخوة القاصرين، وبين يوحنا الثاني والعشرين ولويس دو بافيار، حول مسألة وراثة الامبراطورية.

وكان الروحانيون غاضبين على غالبية الطائفة الفرنسيسكانية لانهم كانوا يحبون لها العودة الى تقشفها البدائي. وكانوا أيضاً، بسلوكهم اليومي وبأقوالهم يشكلون اتهاماً دائماً ضد البذخ في البلاط البابوي وفي الكنيسة. واستطاع يوحنا الثاني والعشرين ان يقضي عليهم، ولكن لقاء دخوله في معركة مع مجموع الاخوة القاصرين. فقد زعم هؤلاء ان مثالهم التقليدي في الفقر المعوض عنه بامتيازات حقوقية تمنحهم المكسب الادبي بأن يكونوا مجرد مستمرين عاديين، هو افضل عندهم من كل مفهوم آخر عن الكمال، وخصوصاً المفهوم الاومينيكاني. وأجابهم يوحنا الثاني والعشرين انهم يغطون مصالحهم وشهواتهم بذرائع كلامية. وحرمهم القرار الكنسي المسمى: «Ad Conditionenm cononum» من امتياز اعتبار انفسهم مستمرين، اما القرار المسمى «Cum. Inter Nonnulos» فقد وصم بالهرطقة اولئك الذين يتمسكون بعناد، بالفكرة التي يتذرع بها الفرنسيسكان: «ان المسيح والرسل لم يكن لهم اي شيء»، خاصا كان هذا الشيء ام عاماً. كما وهرب قائد الفرنسيسكان، ميشال دو سيزان من بلاط أفينيون سنة ١٣٢٨ حيث كان يدافع عبثاً عن قضية سلكه، وانضم برفقة غليوم دوكهام الى بلاط لويس دو بافيار في بيزا وكان هذا الأخير قد استضاف ايضاً مارسال دو بادو فاستفاد من الغنيمة غير المتوقعة: الم يدخل خلافه مع يوحنا الثاني والعشرين مرحلة حادة؟.

ولما لم يستطع الناخبون الاختيار بين مرشحين لوراثة الامبراطورية اغتنم يوحنا الثاني والعشرين الفرصة ليعتبر الامبراطورية شاغرة، وسمى الملك روبي النابولي وكيلاً على ايطاليا. وبعد ان ضمن لويس دو بافيار النصر على خصمه، سعى الى ضم ايطاليا ووضعها تحت اشرافه. وعارضه البابا في ذلك، وطلب الى لويس الثاني ان يتخلى عن سلطة «مغتصبة». فرفض ملك جرمانية طلب البابا. فكان ان حرم هذا في آذار سنة ١٣٢٤ ثم خلعه. وكان رده ان خلع هو أيضاً يوحنا الثاني والعشرين، لصالح رجل «روحي» نيقولا الخامس الذي أذعن سريعاً. ولم ينته النزاع الا بموت لويس الثاني في تشرين الأول سنة ١٣٤٧، في ظل باباوية كليمان السادس. وقد ساعد مرسال دو بادو وغليوم اوكهام بكتاباتهما على تأمين حق لويس دو بافيار، فجعلا من نفسيهما منظري الدولة ضد السلطة البابوية.

ب ـ المنظرون الخصوم. مرسال دو بادو وغليوم دوكهام

نعرف الشيء القليل عن حياة مرسال دو بادو. فهو رجل درس وعمل، وكان عميد جامعة باريس وكان من غير شك قريباً من المشاريع السياسية التي قام بها آل جيلان في ايطاليا، قبل ان

يلتجيء، مع جان دو جندون الى لويس دو بافيار، فربط مصيره بمصيره الى ان توفي سنة ١٣٤٢.
وقد تلقى مرسال دو بادو تأثيرات عدة: منها تأثير جماعة نوغارة والمشرعين الذين كان يتصل بهم، وتأثير اوساط الجيلان والكومينو الايطاليين. وتأثير الرشديين ومن بينهم بيير دابانو الذين كشفوا له ارسطو وتأثير الفودا الذين يشبهونه في الالهام (تأويل الكتاب المقدس، اي العهد الجديد حصراً)، وفي اللغة وفي العقيدة. وبالمقابل لم يكن على اطلاع بلاهوت القديس توما والحقوق الرومانية: وهو قبل كل شيء مناظر يستبعد من ثقافته كل ما يجعله على فهم لخصومه ولكي يستخدم ضدهم ما في جعبته من حجج ذات منشأ غير امتثالي. وتدل مؤلفاته، وهي التالية: Le Defensor pacis, Le Defensor minor, le De translatione Imperü, le De juridictione imperatoris in causis matrimonialibus.

مع ما فيها من مبالغات، على رجل يهوى المجتمعات «المدنية» ضد المؤامرات الخبيثة لتنظيم اكليركي يكرهه».

وقد وضع كتابه المدافع عن السلام le Defensor pacis سنة ١٣٢٤ لمعاونة جان جندون، ووضعه تحت شعار المعارضة العميقة للسلك السياسي المنبثق عن المسيحية المرعية من قبل البابوية. وتعديات البابوية والمجتمع الاكليركي هي فعلاً السبب الاساسي القادر على الاخلال بالسلم. وكتب مرسال دو بادو منذ الصفحة الاولى من كتابه: «ان البابوية، تحت قناع من الشرف واللياقة، هي من اخطر الاشياء بالنسبة الى الجنس البشري، حتى انها تجلب الضرر الذي لا يحتمل للحضارة وللوطن، ان لم توقف».

ويتألف الكتاب من قسمين لا يمكن فصلهما: الاول يتناول التقنيات الدستورية او الفلسفة السياسية. ولا يتضح معناه الا بالنسبة الى القسم الثاني الذي يتوسع في نقد الكنيسة.

و«عصرنة» مرسال دو بادو تتجلى بصورة أقل في القسم الاول من كتابه Defensor pacis، وهذا امر قد أغفل احياناً. ويبدي المؤلف واقعية تجريبية غير مأمونة الا قليلاً وخطرة بمقدار ما تؤدي الى تنازلات خطيرة. فهو يرى «ان القانون هو التعبير عن العدالة وعن الخير الملائمين لحياة الحاضرة». وعدم تماسك هذا التعريف، المركز على فكرة المنفعة لا تسمح له بالوصول الى وضوح كبير فيما يتعلق بالمشترع: واذا كان القانون لا يتأزر الا بالعقوبة التي ترافقه حتماً، «فان المشترع لا يمكن ان يكون الا الشعب، اي مجموعة المواطنين او أغلبيتهم المعبرة عن اختيارها او ارادتها داخل الجمعية العمومية للمواطنين». والسيادة الشعبية ليست مطلقة ابداً كما رأى ذلك جيداً جورج دولا غارد عندما دقق في شرح نص Le Defensor pacis: «ان دور الامة، اي الدور الذي لا يحل محلها احد فيه، لا يقوم على النظر في القانون او اكتشافه او الرغبة فيه، بل يقوم على تحمله ونشره وتنفيذه. والشعب ان وقف موقفاً سلبياً يمكن ان يخدم الامراء جيداً اذ انهم يستعملونه فيسرفون ضده بالعقاب الذي فرضه على نفسه دون ان تكون لديه وسائل مراقبة استعماله».

في القسم الثاني من عمله تفجرت قوة مارسيل دي بادو: كانت حجته، اغلب الاحيان،

قوية؛ وعندما تضعف، يستقوي المؤلف تلقائياً بتحويل نفسه الى باحث عن الحقيقة فعلي، (التعبير له). وكتب بهذا الشأن، ان التنظيم المعاصر للكنيسة، ليس من فعل السماء. انه ناتج عن اهتضام مسرف لحقوق المؤمنين والعلمانيين، الذين يشكلون الكنيسة، زوجة المسيح، على نفس المستوى مع الكهنة: «كل المؤمنين بالمسيح هم من الكنيسة، سواء كانوا احباراً ام علمانيين، لان المسيح قد اشتراهم جميعاً بدمه... ان المسيح لم يسفح دمه من أجل الرسل وحدهم... وبالتالي، من أجل خلفائهم وحدهم، الوزراء، والاساقفة والاحبار. وكل المقصودين عند الكلام عن زوجة المسيح...» وليس هناك من روحي خارج العلمانيين. ولا يعني ذلك ان السلطة يجب ان تمارس منْ قبل المؤمنين، بل ان كل سلطة هي مستحيلة في الكنيسة: ان السلطة هي من خصائص الدولة وحدها، لانها وحدها تستطيع فرض العقاب (حتى الروحي، كالحرم مثلا)، ولا مجال اذاً للتمييز بين الروحي والزمني: اذ لا يوجد مجتمع روحي خاص وخالص. وعلى الدولة ان ترعى شؤون اعضائها الروحية. صحيح ان مارسيل دي بادو لم يكن دين: انه لا يطالب الا بحصة قليلة من الروحية. وتقوده ايجابيته Positivisme المطبّقة في الشأن الديني الى ما يشبه عدم المبالاة: كتب لكي يعارض، بصورة أفضل، رجال الكنيسة، وأيضاً من أجل تبيان الجهة التي يقوده اليها فهمه للدين، هو ضرورة اجتماعية وطبيعية، يقول: بالرغم من ان أياً من هؤلاء الفلاسفة، لم يضف شيئاً الى التصديق ببعث الاجسام، او بهذه الحياة التي يسمونها ابدية، ومع ذلك فهم يتظاهرون بالايمان بها لكي يقنعوا الناس، بصورة أفضل، باللذات او بالآلام التي يوعدون بها تبعاً لما يقومون به من اعمال فاضلة في حياتهم الفانية، ولجرهم، بالتالي، الى اجلال الله وخشيته، ولكي يوحوا اليهم بالرغبة في الهرب من المصائب، والاكثار من الفضائل. وفي هذا المجال هناك اعمال لا يستطيع المشترع حسمها بقانون بشري، وأعمال لا يمكن التدليل على انها قد قام بها بشر، ومع ذلك لا يمكن اخفاؤها عن عين الله».

هذا الرفض الجذري للكنيسة - لوثر كان يعترف على الاقل بكنيسة «صوفية» - يؤدي الى القول بالكونية الكاملة، ان لم يكن بالكونية الشمولية، للدولة. «حيثما وجدت سلطة الامير مجالاً للممارسة على الأرض الخاضعة لادارته، فيجب ان لا تقبل اي عائق» ومارسيل دي بادو حاسم حول اطلاقية الدولة، مع قبوله بحدوديتها الجغرافية. فهو لا يتوق الى الامبراطورية الوحيدة، كما فعل دانتي، اذ انه لم يقرأه حتماً «واذا كان مارسيل دي بادو قد دافع عن الامبراطور، واذا كان قد أظهر استعداده التام لان يضع بين يديه السلطة التي فوضت اليه من قبل «جامعة المواطنين» فانه لم يفكر لحظة ان يجعل من الامبراطور الكوني مادة ضرورة ميتافيزيقية.» (جورج دِ لاغارد). وقد أخلص للويس دي بافير لان هذا الأخير هو عامل صراع ضد البابوية. وقد أبرز ذلك في كتابه Le Defense minor الذي استرجع الاطروحات الواردة في Defensor pacis مع التشديد على الشدة في الجدال، وبصورة خاصة في كتابه:

De juridictione imperatoris in causis martrimonabibus

حيث اعطي لويس دبافيير استشارة، اعتبرت، في غير مكانها، من حيث المبررات، حول الزواج الذي رغب هذا الاخير في ان يرى ابنه يقوم به من مرغريت مولتاش

كانت افكار مارسيل د بادو متطرفة فلم تكن مقبولة كما هي. وكان لا بد من ان يتناولها فكر آخر فيصفيها من الهوى الذي اضفاه المؤلف عليها. حتى تمكن جدتها ان تنفذ.

وكان كاتب «حلم حديقة» (وقد ثار جدل حول كون مؤلفه فيليب د مزير ام لا) من اولئك الذين جهدوا في نزع فتيل هذا المزيج حتى يحسن استعمال مادته. وهو قد أخذ كثيرا عن كتاب Defensor pacis، ثم ترجمه بتصرف الى الفرنسية، بقصد اثبات استقلالية الدولة عن الكنيسة فقط، وليس من أجل اخضاع الاخيرة للأولى. فضلاً عن ذلك، قصر كلامه على فرنسة وحدها. وأخذ غليوم اوكهام الذي عرف مارسيل دبادو كما رأينا، عند لويس دبافيير، عدة مواضيع من كتاب Le Defensor pacis، الا انه تحاشى ان ينتقد الكنيسة الى درجة رفضها. وعن طريق غليوم اوكهام، الاقل تطرفاً، وصلت بعض افكار مارسيل بادو. فدمجها اوكهام في تركيبة اصيلة لا تخلو بذاتها من القوة والعظمة.

واذاً كان مصير غليوم اوكهام (١٢٧٠ - ١٣٤٧) قد تلاقى مع مصير مارسيل دبادو، واذا كان قد بقيا بعد ذلك مجتمعين، فان شخصيتها تظلان، مع ذلك مختلفتين تماماً.

ان مارسيل دبادو، هو حلقة «الفنانين» و«الطبيعيين» الذين هم شياطين الجامعات الباحثون عن المغامرات والطيش، محتقرو التراث البالي. انه الحياة العاصفة في الحاضرات الايطالية، انه العالم القديم المتحمس للاباطرة الرومان ضد الكنيسة (gibelin) بوجهه الأزلي العاصي الوقح. اما غليوم اوكهام فهو كلية التيولوجيا (علم اللاهوت) الاكثر تعمقاً في العلم بين الجامعات، انه التراث المثوي لسلك الفرنسيسكان، وهو قبل كل شيء الفكر الفلسفي للكهنوتية العليا التي قولبتها وصاغتها حياة مدرسية طيلة قرن من الزمن. اوكهام هو الفكر الجامعي. (G. de la Garde. Op. cit. Vol III Ocklam) وقد صدم الاخ غليوم، ابن اوكسفورد صدمة مرة سنة ١٣٢٠ عندما وصل الى افينيون، حيث استدعي بسبب جدة اطروحاته المشبوهة التي ضمنها كتابه «تأويل الاحكام» (Commentaire des sentences). وقد انزعج كثيراً من عدم جدية البلاط تجاهه مع علمه بانه بلاط بعيد عن المشاغل الفكرية. لقد ربط مصيره بالسلك الذي ينتمي اليه المثل ميشال دسن: ومع هذا الأخير، ذهب الى لويس دبافيير لكي يكرس نفسه لانتقاد الكنيسة. وبدأ بمهاجمة يوحنا الثاني والعشرين في مؤلفه المسمى Opus minagita dicrum (١٣٣١)، في حين كان يحرر القسم الأول من كتابه الاساسي المسمى «الحوار» Le Dialogus. وبعد وفاة يوحنا الثاني والعشرين كتب: Compendium errorum papae et Depotestate et juribus romani imperii سنة (١٣٣٨) التي دمجها في القسم الثالث من كتابه Le Dialogus. ثم حرر ايضاً Le Breviloquium de principatu tyrannico يرد على المهاجمات التي وجهها مارسيل دي بادو اليه في Le Defensorminor وفي De imperatorum et pontificum patestate (١٣٤٦ - ١٣٤٧).

ومات سنة ١٣٤٩ او سنة ١٣٥٠ دون ان يعرف ما اذا كان قد تصالح مع الكنيسة ام لا.

اوكهام: يعتبر اوكهام اقل تصلباً في النقد من مارسيل د بادو. الا انه لا يقل عنه لذعاً. وان لم يكن متشككاً، بالدرجة التي بدا فيها مارسيل د بادو، فقد كان يمتاز بفنه الهدام وهو يدافع، وبشكل مؤثر ايضاً، عن الاطروحات الارثوذوكسية او غيرها، التي يتفادى ان يتخذ موقفاً منها. ويعتبر Le Dialogus نموذجاً في بابه: فهذا الحوار بين المعلم وتلميذه يجمع الحجج من كل نوع مع او ضد الاطروحات التقليدية حول «دستور الكنيسة» او حول حقوق البابوية، اما الحجج المضادة للمواقف الارثوذوكسية فتعلو بشكل واضح. ويعترف التلميذ: «هذه البراهين تحملني كثيراً على التفكير».

ولا يفكر اوكهام بتذويب الكنيسة في الدولة، بل في فصل المجالين وفي اصلاح الكنيسة. ويحاول ان يحدد مناطق العمل الحقوقي في المجتمعين، ولا يستطيع ان يفعل ذلك الا بمهاجمة افتئات البابا: «ان سلطة البابا لا تمتد بحسب النظام، الى حقوق والى حريات الغير، من أجل الغائها او الحد منها، وخصوصاً على تلك التي للاباطرة، او الملوك او الامراء وغيرهم من العلمانيين، لان الحقوق والحريات من هذا النوع هي من جملة الاشياء الزمنية وان البابا ليس له سلطان عليها... .

ولهذا السبب لا يمكن للبابا ان يحرم احداً من حق لم يؤخذ منه هو، بل من الله، او من الطبيعة او من رجل آخر. وهو لا يستطيع حرمان الناس من حرياتهم التي منحهم اياها الله او الطبيعة». ويقبل اوكهام اذاً، وهو يحسب حساب التطور العلماني، للمجتمع، كمصدر للحق، الى جانب الله، الطبيعة، والعهود الانسانية: وهنا يكمن احد اوجه فكره الاكثر تقدماً.

ويستعيد اوكهام، داخل الكنيسة، فيما يتعلق بتفوق اسقف روما. حجج Defensor pacis، انما بعد تجريدها من هجوميتها. وبعد دعمها بالنصوص الكتابية المقدسة والآبائية. هكذا يبدأ توضيحه: «في ما خص اولية الكنيسة الرومانية، عرضت اراء مختلفة ومتعارضة. البعض يقولون ان لا القديس بطرس، ولا اي من خلافائه، ولا الكنيسة في روما، قد تلقوا من الله او من المسيح حق السيطرة على الكنائس الاخرى. وهم يثبتون ان المسيح لم يعط بطرس أية سلطة على رفاقه وانه لم يضع اي فرق بين اسقف وآخر. وقد بذلوا جهدهم في وضع خمسة أفكار هي: «

١ ـ ان القديس بطرس لم يأخذ عن المسيح اي امتياز على بقية الرسل.
٢ ـ انه ليس اسقف روما.
٣ ـ ان الرسل هم الذين رأسوه عليهم.
٤ ـ وبفضل المؤسسة الالهية يتمتع كل الاحبار بنفس السلطة.
٥ ـ ان افضلية الكنيسة نابعة من قسطنطين».

ويبدو ان اوكهام لا يشاطر هؤلاء المؤلفين رأيهم تماماً، ولكنه يعرضه بنوع من الفكاهة

الذي ينال قناعة التلميذ.

ولكن تحليل اوكهام يذهب الى أبعد من ذلك: «فهو ينظر الى المسألة انطلاقاً مما يناسب الكنيسة ويفيدها. والافادة هنا نجدها عند مارسيل دو بادو واوكهام، والاول يجعلها قاعدة المجتمع المدني، اما الثاني فيجعلها قاعدة المجتمع المسيحي». ولما كان من الممكن ان تتعرض الكنيسة كلها لاجتياح الهرطقة بما فيها: البابا، والكرادلة، والاساقفة، والاحبار، ومجموع المؤمنين، باستثناء بعض الرجال او حتى بعض النساء فقط. هؤلاء الرجال القلة، وهؤلاء النساء القلة يشكلون فعلاً الكنيسة الحقة: «والكنيسة الحقة، كنيسة المسيح التي تمارس الايمان الحق، الكنيسة التي تلقت من المخلص الدعوة بأن لا تتراجع ولا تتخاذل حتى نهاية الازمنة».

من هذا المنظور، عاد الجدال حول افضلية البابوية الى ابعاد تافهة. ثم ان اوحدية الحبر ليست الا ظاهرة عارضة مؤقتة. او ليس من الافضل ان يكون هناك في بعض الاحيان عدة باباوات، يتقاسمون المهمة، ويجنب بعضهم بعضاً الوقوع في الخطأ غالباً؟ المهم هو ان يسود الوئام والوحدة فيها بين المؤمنين، والمسيح هو بصورة مباشرة مبدأ وحدتهم، ولكن بما انه لا يوجد بابا واحد، فليس من الضروري ان يكون هو الجالس على عرش روما. ثم ما هي سلطاته. بعد عرض «الاراء المختلفة والمتعارضة» التي تجول حول هذه النقطة، يقدم اوكهام، في القسم الثالث من كتابه الحوار، مفهوماً دقيقاً يصعب القول بأنه ليس منه. ويمكن بالتالي تلخيص هذا المفهوم كما يلي: «يأخذ البابا عن المسيح، في الروحي وفي الزمني، سلطة محدودة، تكفي للسماح له، كي يحكم بتعقل مجموعة المؤمنين، الا انها ضيقة الى الحد الذي يجعلها بمنجى من الوقوع في الاستبدادية، تحترم الحرية التي يمنحها للمسيحيين الحق الطبيعي، وحق الشعوب (القانون الدولي) والقوانين المدنية وهكذا يتمتع البابا بكل السلطة على المؤسسات التي لا تجد اساساتها الا في الانجيل: ادارة القداديس، سيامة الرهبان، تنشئة الكهنة، انتقاء الذين يتولون تعليم الشعب، الخ. ولكن ليس له ان يفرض الطاعة على ما لم يوجبه القانون الانجيلي ويكتفي بتقديم النصح: وان فعل ذلك خارج حالة الضرورة، فان امره سيكون بدون مفعول. ولا تتوجب طاعة الاوامر التي صدرت عنه بهذا الشأن الامر. ان المسيح لم يعطه شيئاً من هذه السلطات التي يؤدي استعمالها الى احداث ضرر بالغ، في مجموع الامة» (فيكتور مارتن: جذور الغليكانية) هذا المزيج من المواضيع التقليدية، ومن الاطروحات المارسيلية Marsilienne، المرتكزة على مفهوم المصلحة في المجتمع المسيحي، سوف تلاقي ترحيباً خاصاً، في أزمنة الانقسام الكبير، عندما يدعو الامر الى دعوة «المجمع الديني». وبهذا الشأن كتب غليوم اوكهام: «واذا لم يجب رفض شهادة الاحبار العظام، مؤكداً ان المجمع لا يمكن ان يجتمع بدون سلطتهم، ويتوجب فهم ذلك تماماً، وان لا يؤول على حساب الايمان المسيحي، الذي يجب تفضيله على الحبر الاعظم. حتى ولو كان كاثوليكياً».

وقد كثر عدد المؤلفين، حتى بين الذين يهاجمون انحرافات اوكهام التحريرية والذين

يستعيرون منه صفحات كاملة من الحوار ومن غيره من مؤلفاته الاخرى: بيار دايي، جان كورتكويس، الخ.

ج ـ المنظرون الاخيرون للثيوقراطية الحبرية:

ان الاطروحات غير الامتثالية لمارسيل د بادو ولغليوم اوكهام لم تكن الا لتثير ردات فعل في المعسكر الحبري. فالدومينيكي اوغستينو تريومفو، والفرنسيكاني الفارو بيلايو اشتهرا بفضل استعادتهما المواضيع التقليدية، في الثيوقراطية الحبرية، وبفضل معارضتهما لكتاب «الدفاع عن السلم» بصورة رئيسية، بعد ان شمر كل منهما عن ساعده لدحضهما ويرى، اوغستينو تريومفو، في مؤلفه:

Summan de patestate eclesiastica الذي يجدر تأريخه بين ١٣٢٤ ـ ١٣٢٨، ان البابا يستمدّ سلطته المطلقة Plenitidie potestates من الله مباشرة ومكانته السامية لا جدال فيها، وسلطانه يمارسه في كل المجالات، بدون واسطة وبصورة دائمة، أما الامبراطور فليس الا عاملاً من عمال الكنيسة. ونفس الفكرة المسرفة والمغالطة نجدها عند الفارو بيلايو الذي كتب مؤلفه:

De Statu et planctu Ecclesiae على ثلاث دفعات، سنة ١٣٣٢ و ١٣٣٥ و ١٣٤٠. فهو يرى ان الكنيسة هي مجتمع مرئي. والتاريخ يدل على ان البابا الذي هو شبه إلّه quasi Deus، يمارس سلطانه في الزمني وفي الروحي: والدولة هي من الكنيسة، والزمني في الروحي، «ولان الفرع يتبع الاصل بالضرورة» والامبراطور الذي يغطي سلطانه النسبي سلطان كل الملوك، ليس الا وكيل البابا في كل ما يتعلق بالشؤون الزمنية» وتراكم الصيغ الحاسمة والاستشهادات، لا يمكن ان يحجب عدم كفاية فكرة، قد تجاوزها تيار الافكار والاحداث.

د ـ الانقسام الكبير: البدع

تلت عودة البابا الى روما (١٣٧٧) اضطرابات خطيرة اجتاحت المسيحية طيلة حوالى اربعين سنة. فعند موت غرغوار الحادي عشر سنة ١٣٧٨، اصر الرومان على ان يكون البابا واحداً منهم، أو ايطالياً على الأقل، وانتخب اوربان السادس. وقام عدد من الكرادلة يجهرون بأنهم تصرفوا تحت وطأة الخوف، وسرعان ما عينوا بابا جديد، فرنسي اتخذ اسم كلمانت السابع وأقام في افينيون.

وعمد اوربان السادس، بدعم من الامبراطور ومن ملك انكلترا، والفلاندر وقسم من ايطاليا الى حرمان كلمان ومنتخبيه؛ ولكن هؤلاء مدعومين من ملك فرنسا وحلفائه النابوليين، والايكوسيين والاريان رفضوا الخضوع. وهكذا وجدت المسيحية نفسها مقسومة الى قسمين. واجتمع مجمع في بيزا سنة ١٤٠٩ وعزل الحبرين لصالح ثالث: وكان الدواء اسوأ من الداء، اذ بعدها اخذ ثلاثة احبار يتنازعون السيادة الحبرية.

في هذه الاثناء، اتخذت الانتقادات التي أثارتها تجاوزات بلاط افينيون وبعض الاحبار،

منحىً حاداً غالباً ما كان بدعياً هرطقياً. في انكلترا خصص جان ويكليف، (المولود حوالى سنة ١٣٢٠، المتوفي سنة ١٣٨٤)، بعد ان شارك بمفاوضات اصبحت غير مجدية، بسبب تدخل الملك مباشرة، مع ممثلي البابا، حول موضوع المترتبات الاقطاعية ـ تعليمه وحياته لانتقاد، تزداد حدته، للمجتمع الكهنوتي، ولتمجيد فعلي للسلطة الزمنية. في كتبه De dominio Divino (١٣٧٥) De civili dominio (١٣٧٦)، جهد ان يميز بين السيادة الاقطاعية والحق (Jus) بين الحكم (Possessio) (Patestas) والعرف او (usus). الله وحده له السيطرة dominium. ويمكن عزوها الى الملوك. ولكن سيطرة الله تختلف اختلافاً عميقاً عن سيطرة الملوك: فهي لا تمارس مطلقاً «بالواسطة عن طريق التابعين، لان الله، مباشرة وبذاته، ويعمل ويمسك ويحكم كل ما يملك وهو يساعد على اكمال اعماله بحسب قضائه». هذا الرأي المهم يقتضي فضلاً عن ذلك، من الاكليروس ومن البابوية، ان لا يلعبا اي دور في منح السيادة، من قبل الله، الى أصحاب السلطة الزمنية. ان قوة التراتب الكاثوليكي، التي أصيبت بالضعف الشديد سابقاً، وجدت نفسها مقيدة بشكل آخر بحسب ويكليف، لا تتوافق السيطرة مع حالة الخطيئة:

Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopatus dum est in peccato mortali».

هذا المبدأ الجائز تطبيقه نظرياً على الأمراء، الزمنيين، وعلى المقامات الكهنوتية، لا يطبق فعلاً إلا على هؤلاء الأخيرين: إن تسامح ويكليف مع السلطة الزمنية، لا يعادله إلا قسوته تجاه السلطة الكهنوتية، ويعود للسلطة الزمنية حتى أن تعاقب الأكليروس عند الخطأ. وذلك بحرمانهم من أعشارهم ومن أرباحهم. صحيح أنه عملاً بالقاعدة «كل إنسان في حالة الحظوة له اقطاعه حقه على كل الكون». وأبناء الشعب لهم الحق في «إصلاح سادتهم». عندما يصبح هؤلاء مجرمين. والسيادة dominium لا يمكن أن تكون على الأرض إلا للمختارين، إلا لأولئك الذين يتفق سلوكهم مع «حياة وتعاليم المسيح التي هي أفضل مرآة».

ومذ كان البابا غير مؤهل سلفاً، نظراً لاسلوب تعيينه، فليس من مجال للاعتقاد بضرورة المؤسسة الحبرية. ولم يصل ويكليف حقاً الى هذا الاستنتاج الا في مؤلفاته الاخيرة، تحت تأثير الاحداث الخطيرة التي هزت يومئذ المسيحية. وفي الواقع ادت فضيحة الانقسام الكبير الى تقويته، وبشكل جذري، في موقفه المعادي للاكليركية. وبعد ان أمّل حيناً ان يصلح اوربان السادس الكنيسة، استغل بعمق الانقسام الكبير الذي اضعف «بفضل العناية الإلهية» السلطة الحبرية. ولم يبد البابا في الـ De potestate papae (١٣٧٩) Le De ordine christiano (١٣٧٩)، والـ Tria logus (١٣٨٢) إلا «كقائد جيش الشيطان» الذي يتوجب تصفيته بأي ثمن. وإنكار أي مبدأ سلطة دستورية في الكنيسة له ما يقابله عند ويكليف، نوع «من شيوعية المؤهلين سلفاً»: فالكنيسة هي «مجتمع المؤهلين سلفاً» المنورين مباشرة من قبل الروح القدس، من خلال الكتب المقدسة.

واذا كان آل لولارد قد مهدوا بعض الوقت لتأثير ويكليف على الأرض الانكليزية، فان هذا التأثير امتد أكبر الامتداد في بوهيميا. ووجد ويكليف في جان هوس (المولود سنة ١٣٦٩) النصير

المتحمس الذي استوحى بعمق من كتاباته، هذا عندما لم ينقل عنه نقلاً خالصاً وبساطة. ودون كلل، وعلى مثل معلم اكسفورد، وبمساعدة جيروم دي براغ الذي كان عليه ان يقاسمه مصيره المحزن، استمر رئيس جامعة براغ يهاجم جشع الكنيسة: «ان المخلص قد رفض اعطاء حوارييه اية سيطرة ارضية، ولكن الكلام الإلهي اصبح موضوع سخرية، منذ ان اعطى الامبراطور قسطنطين للبابا مملكة. في ذلك اليوم سمع صوت من الاعالي يصيح: لقد سكب السم في كنيسة الله. ان الغنى قد افسدها كلها. من هنا نشأ الحرم. والخصومات بين البابا والاساقفة والاعضاء الكهنة؟ الكلاب تتقاتل على عظمة. فلتنزع منهم ويعود السلم. وهو على قربه الشديد، من ويكليف الا انه لم ينكر أبداً، مع ذلك، المؤسسة الإلهية في الكرسي المقدس: في مؤلفه De ecclesia، أكد فقط ان البابا، ككل أمير، لا يحتفظ بسلطانه الا اذا كان بدون خطيئة. هذا المبدأ، تعلق به جان هوس بقوة أمام المفوضين الذين حكموا عليه بالحرق وقال: «وأكثر من ذلك، الملك في الخطيئة المميتة ليس بالفعل ملكاً أمام الله» فأجيب: «الا يكفيك انك زعزعت كل الكنيسة؟ اتريد ان تهاجم الملوك؟».

قال لوثر سنة ١٥٣٧ في المقدمة القوية التي كتبها لرسائل جان هوس في السجن: «أكبر جريمة لجان هوس هي انه صرح ان البابا الملحد لا يكون رأس الكنيسة الكونية. لقد اعترف له تماماً بانه رئيس لكنيسة خاصة ولكن ليس لكل الكنيسة. وهذا يشبه قولنا ان وزير كلام الله حين تكون حياته مجرمة يظل دائماً وزيراً بحسب الظاهر الخارجي، ولكنه لن يكون أبداً، من أجل هذا، عضواً في كنيسة القديسين. وشبيه بذلك قولنا ان الحبر الملحد الفاسق لن يكون حبراً صالحاً، وان كان جالساً على عرش الكنيسة: «فيوضاس، جوداس Judas، الخائن والسارق، لم يكن مطلقاً رجلاً شريفاً، وان دعي لتولي مهمات الرسالة». ولم يستطع جان هوس، بعد ان دعي أمام مجمع كونستانس، ان يدافع عن نفسه: وحكم عليه وسلم للحرق وقاوم انصاره الذين جعلوا منه بطلاً قومياً تشيكياً الالمان مقاومة شديدة (ايام رئاسة هوس)، وتركوا جامعة براغ وأسسوا جامعة ليبزيغ، وذلك على أثر المرسوم الملكي كونتار هورا لسنة ١٤٠٩[1]. ولم يعد هؤلاء الانصار الى الطاعة الا مقابل تساهلات منحتها اياهم روما مكرهة.

هـ ـ مجمع كونستانس: النظرية المجمعية:

لم يقتصر عمل مجمع كونستانس (١٤١٤ ـ ١٤١٧) على الحكم على جان هوس: فقد وضع حداً نهائياً «للانقسام الكبير» لقد وقع المؤتمر بمساعدة الامبر سيجيسموند ـ الذي اصبح فيما بعد امبراطوراً ـ سنة ١٤١٥. وفيه تمت استقالة بابا روما؛ وأقيل البابا الآخر وسجن في نفس السنة؛ اما الثالث؛ بابا افينيون، فقد عاند، بعد ان التجأ الى اسبانيا: فكان ان أعلن سقوطه سنة ١٤١٧. وفي تشرين الثاني من نفس السنة، اختار الكرادلة الذين ضم اليهم بصورة استثنائية

(١) لقد مالت غالبية المجموعات داخل الجامعة نحو التشيكيين. وبعدها اضطر كل أعضاء الجامعة حلف يمين الولاء لملك بوهيميا.

ثلاثون حبراً، احد افراد عائلة كولونا، بابا واتخذ اسم مارتن الخامس.

واللجوء الى المجمع، وان كان فعالاً في كونستانس، لم يكن الا اجراء فريداً في نوعه. وقد دل فشل مؤتمر بيزا سنة ١٤٠٩ على مدى عدم الاستعداد الفكري للتقبل: ان فكرة المنفعة، التي نادى بها غالباً غير الامتثاليين (الرافضين للكنيسة)، سوف يعتمدها ايضاً الرجال الذين يرون ان اقرار النظام لا يمكن ان يتم خارج الاثوذوكسية. وبعد «بالدو دجلي اوبالدي»، جهد «فرنسوا زارابلا» و«بيير دايي» و«جان جيرسون» في تركيز شرعية المجتمع وسلطاته على أسس متينة. ويعطي «بيار دايي» رأيه «سلبا» في رسالته الهجومية المسماة: Epistola Diaboli levialhan كما يلي: «يظهر على المسرح الشيطان وهو يكتب الى زبانيته كي يمنعوا، بكل الوسائل، الكنيسة من الاتحاد، نظراً لان الوضع الراهن هو من أكثر الاوضاع ملائمة له. اما مبررات جيرسون فأكثر وضوحاً. فهو يعترف بسمو مقام البابا انما «بالمقدار الذي يراه المسيح مناسباً له» اي بصورة اولى «نظراً لمصلحة الكنيسة» بدلاً من المكسب الشخصي، وذلك في الرسالة المسماة: «Libellus de auferibilitate pape ab ecclesia» ان المجمع هو التمثيل الرسمي للكنيسة: «فهو ينطق بالحق» ويمارس السلطة القمعية، اي بالمعنى المزدوج لكلمة «قضاء» انه يجسد «القانون الإلهي وبدون انحراف» وهو «يصلح» البابا «ويجبره» و «يعود به» وهو الذي يمنعه من الاضرار لا بالكنيسة فقط بل بنفسه. (يراجع فيكتور مارتن).

الا ان مجمع بيزا لم يجرؤ على التأكيد بصورة مباشرة على سلطته: فمبرراته، هي اخطاء واغلاط البابوات وهذه الأخطاء لم تعدم من يهاجمها بعنف، ومن يتهمها بالمراطقة. والتجاوزات التي ادت الى قيام مجمع بيزا تضعف من قوته كمؤسسة، الا ان عدم تجريم الاخطاء الشخصية يتطلب الاعتراف بسلطة المؤتمر، في المطلق: وبهذا سوف يقول بيار دايي: يتوجب معرفة الامر بالفعل: في السماء العليا لا توجد الا الشمس (البابا) والقمر (الامبراطور) وهناك ايضاً الكواكب («المراتب المختلفة») في الهرم الاكليركي) ولا يقتصر دورها فقط على مزاملة النجوم الاخرى: فهذه الكواكب لها عمل تمارسه».

ويضيف المؤلف ذاته: «انهم يرتكبون خطأً واضحاً. يجب شجبه كخطر مؤذ، الى اقصى حد بالنسبة الى الكنيسة، اولئك الذين يحدون من سلطة المجمع، تملقاً للسلطة الحبرية، لدرجة الجرأة على الزعم بان البابا غير ملزم، بطاعة القرارات السينودوسية».

كان المتمسكون بسمو المجمع معتدلين حول القضايا الشخصية، ولكنهم كانو متشددين حول النظرية فانتصروا في كونستانس. وفي آذار نيسان سنة ١٤١٥ قوننوا مفهومهم بمراسيم شهيرة هذه موادها الاساسية في صيغتها النهائية: «كوننا قد اجتمعنا شرعاً باسم الروح القدس، مؤلفين مجمعاً عاماً، ممثلين للكنيسة الكاثوليكية المناضلة، (فالسينود المقدس في كونستانس) يستمد مباشرة من يسوع المسيح قوة يتوجب على كل طاعتها. مهما كانت صفته او مكانته، حتى ولو باباوية، فيما يتعلق بالايمان والقضاء على الانقسام المذكور، وكذلك اصلاح كنيسة الله في رئيسها وفي اعضائها.

وصرح بأن كل انسان، مهما كانت صفته او مكانته، حتى ولو باباوية يرفض اطاعة اوامر وقوانين، وارادات او مراسيم هذا السينود المقدس واي مجمع آخر عام مجتمع بصورة شرعية من أجل الاشياء المذكورة اعلاه او غيرها مما شابهها، عملت او سوف تعمل، سيعاقب بما يستحق ويقاصص حسب الواجب، اذا لم يتل فعل الندامة. وانه بالامكان، عند اللزوم، اللجوء ضده الى كل السبل الأخرى.

في سنة ١٤١٧ تقرر ان يجتمع المجمع بصورة دورية. وتقيد مارتن الخامس بهذا القرار. وواجه خليفته اوجين الرابع، مجمع بال (١٤٣١) الذي اصطدم معه بمصاعب خطيرة جداً: ونتج عنه انقسام جديد، التجأ من جرائه البابا الى فرَّار حيث دعا الى «مجمع مناوىء». في هذه الاثناء كان «الآباء» يقاومون في بال، وينظرون في اصلاح المسيحية، وتجمع الكرادلة والاساقفة حول ملكهم او امرائهم لكي يشكلوا الحقل الوطني، بمعزل عن التدخلات البابوية. واذا كان النزاع بين المجمع والبابا قد انتهى اخيراً لمصلحة الحبر الروماني، فان هذا الاخير لم يجد نفسه، في ذات الوقت، الا وقد انتزعت منه اوليته الكونية.

وكانت فرنسا، من بين الدول جميعاً، الدولة التي عرفت كيف تنظم «الحريات» الكهنوتية افضل تنظيم. وهنا يجب التذكير بالتأثير الحاسم الذي كان لجامعة باريس التي تحركت بقوة نحو الانعتاق. وبصورة خاصة حول الموضوع الشائك موضوع الرسوم الحبرية. وقدم الخلاف بين البابا والمجمع الفرصة لوضع تعريف صحيح للحريات الغاليكانية. ولما علم شارل السابع بتعليق اوجين الرابع من قبل المجمع، قرر منع المطارنة الفرنسيين من الذهاب الى فرار، حيث امرهم البابا بالاجتماع حوله. وبذات الوقت، دعا كهنوته الى الاجتماع في بورجس Bourges: «من أجل التشاور وإبداء الرأي حول الخلاف والنزاعات القائمة بين الباب والمجمع المذكورين، ومن اجل تفادي اي شكل من أشكال الانقسام». وسمعت الجمعية المجتمعة في بورجس الى موفدي اوجين الرابع والى موفدي المجمع قبل ان تضع تدبير مصالحة. وكرست نفسها أيضاً، وكان هذا احد نشاطاتها الرئيسية، للنظر في مقترحات اصلاح الكنيسة، التي رسمها المجمع. وعدلت فيها لكي تتخذها، أخيراً لحسابها في قرارها الشهير المسمى Pragmatique Sanction de Bourges (١٤٣٨). وحدد هذا النص الاولية الحبرية بالنسبة الى المجمع، وبالنسبة الى القوانين والاعراف الوطنية كما يلي: «ان المجمع، المجتمع شرعاً باسم الروح القدس، ممثلاً الكنيسة المناضلة. له مباشرة السلطة المستمدة من المسيح، يخضع لهذا المجمع، اي كان، ومن اية طبقة كان، حتى البابا. وبحسب احكام القانون العام، ووفقاً للاصول، يعين رؤساء الاسقفيات عن طريق الانتخاب من قبل الكهنة». ويضيف البراغماتيك سانكسيون: «ان جمعية بورجس لا ترى انه من المحظور على الملك او الامراء، شرط الامتناع عن كل تهديد او عنف، ان يعمدوا احياناً الى الالتماس اللطيف العطوف لصالح الرعايا المستحقين والمتحمسين لخير المملكة». وبموجب هذا النص، لم يعد للبابوية في المملكة الا سلطة «محددة» ضمن اطر القوانين الكنسية المقدسة» (يراجع فيكتور مارتن).

واذا كانت الغاليكانية اسلوباً سلمياً. للاصلاح وللانعتاق، كون باعثوها حريصين على تجنب الانشقاق، فان الحركة الوطنية المستقلة في بلاد اخرى، تؤدي الى الانقسام، وسرعان ما سوف تنفصل الغاليكانية عن الكاثوليكية، كما ان الاصلاح اللوثري والكالفيني سوف يمزق القارة. وتعرضت الكنيسة للتشقق والتسلخ في مواجهة تصاعد القوميات. ولكن هذا التسلخ لم ينجح الا بصورة جزئية، فقد اضيفت عناصر اخرى، وبصورة رئيسية التجاوزات او النقص في مجال الانضباط او العقيدة، الى المقاومة التي بررها ماضٍ مجيد.

المقطع الثاني ـ «السيادية» Seigneurie او الحاكمية

«كانت أثينا مخلصة الحاضرات الاغريقية من التوسع الشمولي للملكية الفارسية، وبفضل الجهود المبذولة، خلال هذه المقاومة، أصبحت الأم الثقافية في اليونان. في العقود الأولى من القرن الخامس عشر الايطالي ترتب مصير تاريخي مماثل أمام الحاضرات الايطالية التي قادت المعركة ضد آل فيسكونتي، والت أصبحت ينبوع الحركة الانسانية والأدب الايطالي الجديد».

هانس بارون
أزمة النهضة الايطالية المبكرة

أ ـ الصراع بين ميلانو وفلورنسا

يثبط التعقيد البالغ في ايطاليا الشمالية، في منتصف القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر الهمم عن التحليل. كان هناك شريكان رئيسيان يتضادان: جمهورية فلورنسا وحاكمية «Seigneurie» ميلانو، الاولى ذات تراث غلفي (مناصر للبابا) والثانية ذات تراث جيبلي (مناوىء للبابوية). ويرى المعاصر ماتيو فيلاني ان الجيبليين، انصار الامبراطور اصبحوا بالضرورة، مستبدين عند موت هذا الاخير، في حين ان الغلفيين خصوم القواعد الجرمانية ظلوا المناوئين لكل استبداد، فدعوا أبطال الحرية. وبعد سنة ١٣٥٠ اظهرت ميلانو، تحت سيطرة عائلة الافيسكونتي، ميولاً توسعية، باتجاه فلورنسا بصورة رئيسية. ودخلت الحاضرتان يومئذ في منافسة دبلوماسية حادة تمهيداً للصراع المسلح ولعبتا لعبة رهيفة بين ملك فرنسا. وبابا افينيون من جهة أولى وبين بابا روما من جهة ثانية. واوشكت ميلانو حيناً، ان تفوز بالتحالف مع فرنسا وكان شارل السادس ذا اطماع ومشاريع في الشمال من شبه الجزيرة، وبالمقابل كان المطلوب من جان غالياس فيسكونتي. ان يساعد على استقرار كلمان السابع المقيم في افينيون، على كرسي روما. ان تقلبات جان غالياس حول هذه النقطة، هي بالضبط التي أفشلت المفاوضات. واستغلت فلورنسا الامر، فلم تنفك تعلن

تعلقها بعرش فرنسا ـ حباً، بمصلحتها، ورغم سوء موقف هذا العرش من الأجانب، ومن اعترافه بالبابا اوربان السادس. وفي ايلول سنة ١٣٩٦، وقعت معاهدة تحالف بين فرنسا وجمهورية توسكانة. الا ان الاعمال العدوانية بدأت منذ سنة ١٣٩٢ بين ميلانو وفلورنسا التي جمعت حولها بادو، وفرار، ومانتو، وبولونيا، الخ. وسرعان ما وجدت فلورنسا نفسها وحيدة تجاه غالياس فيسكونتي: ووقعت الحاضرات الاخرى واحدة واحدة تحت سيطرة العملاق. وانطلاقاً من سنة ١٤٠٢، وجدت فلورنسا نفسها بطل الحرية الوحيد.

ب ـ الدفاع عن فلورنسا وذيوع صيتها

وجدت فلورنسا افضل المدافعين عنها في «مثقفيها». وقام جيل من المؤرخين الانسانيين «الملتزمين» القائلين بـ (النشاط السياسي الحي) Vita activa politica يعملون على ترسيخ فلورنسا في تاريخها الفاتن، وفي تراثها من الثقافة ومن الحرية، وقد اعطى مكيافل، في مقدمة كتابه «القصص الفلورنسية» حكمًا مؤذياً، نوعاً ما، ضدهم. وقد اعيد نقل هذا الحكم بدون تمحيص، لمدة طويلة. وهذا ما قاله مكيافل: «وجدت انهم لم يهملوا ذكر اي شيء مما يتعلق بالحروب المدعومة من قبل الفلورنسيين، ضد الامراء وضد الشعوب الاجنبية، ولكنهم اغفلوا تماماً ذكر قسم مما له علاقة بالخلافات الاهلية والمشاعر التي انبثقت عنها، وانهم مروا بسرعة على الباقي، حتى ان تاريخهم لا يمكن ان يعطي القارىء لا فائدة ولا لذة». وربما كانت الأزمنة كثيرة الاضطراب بحيث لم يتسن لهم التفكير براحة معاصريهم. ومع ذلك لم يكونوا بالنسبة الى هؤلاء المعاصرين الا ذوي فائدة لا يمكن انكارها: حتى مكيافل بالذات سوف يستفيد استفادة كبرى من خدماتهم.

واذا بدا المؤرخون الانسانيون، على غرار بترارك، «محتقرين للواقع» بشكل ما الا انهم عرفوا مع ذلك كيف يحتفظون منه بما هو أساسي. وفي مطلق الأحوال، انهم بكتاباتهم، ربما عملوا عملاً سياسياً أكبر بكثير مما قاموا به من أفعال كانت وظائفهم الحكومية تدعوهم اليها. وقد تولد، فعلاً، مع كتاب لوداسيو فلورنتينا Laudatio Florentina الذي الفه ليوناردو بروني حقاً بعد سنة ١٤٠٢، احساس مدني جديد، مرتكز على تأويل الماضي. وقد استوحى ليوناردو بروني من كتاب آليوس اريستيد المسمى باناتيناكوس Panathenaicus. ولكنه لم يرتض النقل فقط، كما هو مظنون عموماً، ان عمله يرتدي صفة اصيلة. ففلورنسا، بالنسبة اليه، هي البنت الشرعية للجمهورية الرومانية؛ وموقعها الجغرافي، الفريد يجعل منها المركز الهندسي «المحور» الذي تتوازن حوله ايطاليا الشمالية، انها حاضرة الفنون، ان دستورها هو، اخيراً، «عمل فني» حقيقي، انه نظام مراقبة يعطي للمجموع الوزن، جاعلاً الاستبداد مستحيلاً. فلورنسا هي حاضرة تآلف الانغام؛ انها تجسد الافكار الفيتاغورية. (انها الحدس المسبق لما سمي فيما بعد: الروح الهندسية لعصر النهضة).

انها وارثة ما دمرته الامبراطورية المستوردة من الخارج (من أفريقيا، حسب ما اوضحه

بترارك) على يد قيصر: اي الفضائل الرومانية المزدهرة في حرية الايام القنصلية. وشهادة تاسيت اوردت هنا وأولت باتجاه واحد. ويبرز وجه قيصر تحت ظل قاتم من خلال كتابات بروني. واذا كان يعظم سيبيون الافريقي، على أثر شيشرون وبترارك، لانتصاره على هنيعل، فهو يحتقر بعمق قيصر «مفسد الشعب ومهدم الدولة؛ يتهمه باعداد استعباد العالم، امام تيبر Tibère او نيرون». وهو يعارض دانتي الذي لعن ماركوس بروتوس.

ويتابع عمل ليوناردو بروني في: الديالوغي وبتروم بولم هستروم Dialogi ad Petrum Paulum Histrum (الاول مؤرخاً سنة ١٤٠١ والثاني مكتوباً بعد سنة ١٤٠٢)، وهما لا يأتيان بجديد من وجهة النظر التي تهمنا هنا؛ كما يستمر في «تاريخ الشعب الفلورنسي»، الذي تابع المؤلف كتابته لفترة طويلة، وفي الخطاب التأبيني لنـاني دجلي ستروزي (١٤٢٨). ويستوحي الخطاب التأبيني، مثل الوداسيو، من الموديل الاغريقي، اي من نمط الخطاب التأبيني الذي الفه بركليس واورده توسيديد؛ وفيه يمتدح بروني الدور الثقافي لفلورنسا ـ الحاضرة المتحدرة، من الاتروسك ومن الرومان، وهما الشعبان الاكبر في شبه الجزيرة على الصعيد الثقافي والسياسي ـ وفضائل الحرية والمساواة في الدستور الفلورنسي، الا ان ليوناردو بروني في حياته، قد سجل علامات تدهور الجمهورية: ان الغاء الخدمة العسكرية بالنسبة الى المواطنين الفلورنسيين اعطاه الفرصة لكلام واضح دوّنه في «تاريخه» سنة ١٤٣٧ ـ ١٤٣٨): واذا اوكل مواطنو فلورنسا الى الآخرين امر الدفاع عنهم فذلك لانهم اصبحوا «غير قادرين على الدفاع عن انفسهم بانفسهم وغير قادرين على الحرب من أجل وطنهم».

الا ان بروني، الذي سيطر فعلاً على كل هذه الحقبة الفلورنسية، لم يكن، مع ذلك، الوحيد الذي دعم الجمهورية: يجب ذكر بوغجيو Poggio وكثيرين غيره. ومن المناسب ان نخص بالذكر عمل غريغور داتي: تاريخ فلورنسا ١٣٨٠ ـ ١٤٠٦ (وعنوانه الكامل: تاريخ الحرب الايطالية الطويلة والمهمة التي وقعت في وقتنا، بين مستبد لومبارديا والكومونة المجيدة فلورنسا). كان داتي الشاهد المباشر على الحرب بين ميلانو وفلورنسا: وكانت هذه الحرب بالنسبة اليه وبالنسبة الى كل مواطنيه مفاجأة وكشفاً. واستمد منها التعاليم: تفوق الفلورنسيين غير منازع به، اذ، بخلاف الميلانيين، الخاضعين جداً الى درجة «ان عبوديتهم اصبحت طبيعة ثانية»، عرف الفلورنسيون، على الرغم من كل صروف الدهر، كيف يستعملون العقل وسرعان ما اصبحت (راجيوني Ragione، هذه اللفظة، في معناها المزدوج: العقل والحساب، سرعان ما أصبحت كلمة مفتاحاً) في توجيه الدبلوماسية، وفي ساحات الحرب، ولم يكن هذا ممكناً بالنسبة اليهم الا لانهم كانوا، في جمهوريتهم، احراراً. وكتب ايضاً، وهذه السطور تلخص بصورة مدهشة الروح التي تحركه هو ومواطنه: «لم يقع في اذهان الفلورنسيين مطلقاً انه من الممكن ان يستولي عليهم، وان يخضعوا؛ ان نفوسهم تتعارض تماماً مع اية فكرة من هذا النوع الى درجة انهم لا يستطيعون حتى مجرد تصورها. وقد تصوروا، في كل وقت، انهم يستطيعون تقديم الدواء المناسب...

انهم دائمًا كانوا يحدوهم الامل، الذي هو بالنسبة اليهم، بمثابة اليقين، بان الكومونة لا يمكن ان تموت، في حين ان الدوق، مجرد فانٍ، يأخذ الامبراطورية الى قبره... ويمكن القول ان حرية ايطاليا كلها، تستقر في ايدي الفلورنسيين وحدهم الذين لا يمكن لاية سلطة اخرى ان تفسدهم».

ج - تبرير الاستبداد

ان عمل داتي يتيح قياس قطيعة الاجيال في فلورنسا، لقد خلفت احداث بداية العصر، عند الانسانيين، الفلورنسيين وسابقيهم، حتى ولو كانوا «معلميهم الفكريين»، كما كان كوليشيو سالوتاتي بالنسبة الى بروني، هوة عميقة. لقد انتهى سالوتاتي، بعد ان اكتشف ومجد في شبابه، شيشرون والمواطنين الكبار والمدافعين عن الجمهورية، بان اعطى الحق لمؤلف الكوميديا الإلهية. فعمد، في كتابه عن الاستبداد Dety ranno، كما كتب في مقدمته، الى اثبات ان «دانتي الملهم، مواطنه وابن بلده، لم يقع في الغلط حين ارسل قتلة قيصر الى احط دركات الجحيم». وبعد ان ميز بين نوعين من المستبدين، المستبد الذي اصبح كذلك اثناء ممارسته وظائف حكومية (والمستبد الذي اصبح كذلك بفضل عدم شرعية وظيفته) ويبرر تماماً عمل قيصر: اذ نجح هذا في بناء امبراطورية واسعة، اندمجت في قالبها المسيحية الوسيطية واقر النظام والفعالية في روما الحروب الاهلية، كما فعل مستبدو القرن الرابع عشر في حاضراتهم. ولم يكن قتلة قيصر بالتالي معتبرين من قبل سالوتاتي الا كطامحين. ولم يقصر موقف سالوتاتي في تضليل المفسرين: اراد البعض ان يروا فيه «موضوعية» حديثة جداً، وآخرون انتهازية تجاه استبدادية ال ملسيس الناشئة. ومن الاعقل ان يرى فيه مع هانز بارون «تقية سياسية» تسير جنباً الى جنب مع الرغبة في «التفسير التاريخي».

والتبريرات التي تعطى في بادو حول الاستبداد هي من نوع آخر، انها أكثر انتهازية. كرس فرجيريو الذي كان مع ذلك على اتصال «بفلورنتي بروني» - نفسه لسلالة آل كارارا. ففي كتابه:

١ - De ingenuis moribus et Liberalibus Studüs Adolescentiae. وفي كتابه:

- Vidae Principum carrarensium (وانه لذو دلالة ان يكتب هذا الكتاب من دون ان يكتب تاريخاً لشعب بادو).

- De Monarchiae.

يبرر الاستبداد بنتائجه؛ ويستعيد كلمة اوريبيد: «اذا توجب انتهاك الحق، فليكن من أجل قضية السلطة». وكان جيوفاني كونفرسينو يفكر ذات الشيء. وكتابه Dragmalogia de eligible vitae genere، المصمم بشكل حوار بين كاتب غير ملتزم، وكاتب «ملتزم» هو مقارنة موسعة بين الاستبداد والجمهورية. ولا يفكر كونفرسينو بالفاظ الحرية: «ولا أساس لاية حرية في هذا العالم، ما لم تكن حرية انسان تخل بفعل الهام الايمان الديني، عن أموال هذا العالم...»)، ولكن بتعابير الامن، والازدهار، والفعالية. من وجهة النظر هذه: «بما ان الاهواء الحزبية، والمصالح الخاصة توجه الاراء الفردية، فقلما يحدث، عندما يحدث ذلك، ان تنسجم اراء مواطني دولة ما، من أجل

اتاحة عمل مشترك فعال. ان أعمال السماع والهبات العامة، التي هي أساس السلم والازدهار في مجتمع ما، تكون مستحيلة في الجمهورية. في الاستبداد فقط، تتطابق المصلحة العامة ومصلحة الحكومة؛ فالأمير «التافه» اجدر بالتفضيل من أية جمهورية» (هانس بارون...) والتاريخ (بحسب رأي كونفرسينو دائماً) يعلم ان الجمهورية تنشأ من احتقار السلطة وتولد الفوضى. كل ما حققه الشعب الروماني من خير ومن عظمة تم في ظل الامبراطورية.

د ـ الجمهورية الكونية

مع مجيء آل مدسي، خسرت جمهورية فلورنسا من نقائها. فقد طبع آل مدسي الحياة السياسية الفلورنسية بطابع اوتوقراطي، وتحت غطاء الازدهار، حلت الديماغوجية محل الديمقراطية. وتوجب انتظار نهاية القرن حتى تعود فلورنسة الى الجمهورية، بفضل سافونا رول.

كان سافونا رول (١٤٥٢ ـ ١٤٩٨) شخصية قوية، اقرب الى التصوف منه الى السياسة، لا يهتم بالشؤون العامة الا عرضاً: «ما شأني مع دولة فلورنسا؟ سألت الله.... فقال لي «السيد»: التبشير الذي هو مهمتك هو شيء روحي، انما يجب اولاً، مع حصر النظر بالروح، تأمين الاشياء التي تحفظ وترعى الروح، والاشياء التي بها تحكم الروح ذاتها». بالنسبة اليه، وهو الذي زود الفلورنسيين بدستور جديد، مستوحى من دستور البندقية Venise تنحدر المبادىء السياسية من مقتضى روحي؛ ويضيف أيضاً:

«ان اصلاحكم يجب ان يبدأ بأشياء الروح وكل مرابحكم الزمنية يجب ان تخدم خيركم الاخلاقي والديني لتعلقها به؛ وان كنتم سمعتم القول بان الحاضرات ليست محكومة من قبل «ابيناء» «Partermaster» ابينا جيماً، تذكروا انه هنا تكمن قاعدة المستبدين، اعداء الله والشيء العام، هنا تكمن القاعدة من أجل الاضطهاد وليس من أجل اعتاق واقامة مدينة، وان اردتم حكومة صالحة، فاعطوها لله؛ انا لا اتدخل بالسياسة، بكل تأكيد، اذا لم تكن هكذا».

هذه التيوقراطية الشعبية اخلاقية؛ اخلاقية انها ذات رسالة كونية، على الاقل فيما خص ايطاليا:

«يا شعب فلورنسا، تبدأون باصلاح كل ايطاليا، وتمدون اجنحتكم على العالم، لكي تنشروا بعيداً اصلاح كل الشعوب. تذكروا ان السيد اعطى اشارات أكيدة عن عزمه على تجديد كل شيء وانكم الشعب المختار، لهذا المشروع الكبير، شرط ان تتبعوا تعاليمه، هو الذي يطلبكم ويدعوكم لكي تعودوا الى الحياة الروحية».

وسوف يتوقف هذا المشروع، ويموت سافونا رول حرقاً: ولكن الواعظ الكبير، على الشؤون العامة، سوف يترك، بصمة دائمة في أفكار وفي قلوب الفلورنسيين، ومما لا شك فيه ان الارادة، الذي عبر عنها بقوة سافونا رول، في اصلاح وفي توحيد ايطاليا. بفضل فلورنسا قد هزت سكان المدينة الشهيرة: فالانسانيون امثال «مارسيل ميسن» او بيك دلا ميراندول» حملوا الفلورنسيين على محاولة التآلف وشوقوهم الى الكونية.

المقطع الثالث ـ أمة

«القلب والروح قد اتخذا اطاراً اقليمياً»

جان لوجن Jean Lejeune

لياج وبلدها ـ ولادة وطن

من الضلال الاعتقاد بأن دور الكنيسة في تكوين الأمم الحديثة هو سلبي تماماً. لا شك أن ردة الفعل التقدمية للامراء، المدعومين والمبرأين من قبل حاشيتهم «الفكرية» قد توصلت الى تخليص مناطق السلطة الزمنية، من تعديات المجتمع الاكليركي، ولا شك ايضاً، ان الاضطرابات الداخلية في الكنيسة، قد مكنت الامراء من اعطاء انفسهم مكاسب اعادة الاستقرار والنظام. ودور الكنيسة لا يرتدي من هذا مظهراً اقل من ان يكون مظهراً ايجابياً اساسياً: وإذْ أعَدّتْ الكنيسة وطورت الاطار الاقليمي والاداري من أجل ازدهار الامم، وان الاحساس الوطني، قد تولد، جزئياً من الانحراف الديني[1].

أ ـ ولادة وطن

في موضوع مدينة لياج، جرى ببلاغة تامة، استخراج تطور كلمة «باتيريا Patria» ومضمونها (Jean Lejeune, Liége et son pays, naissance d'une patrie) اذ عندما ظهرت الكلمة، في أواخر القرن العاشر، لم تكن تدل على الدولة، التي كانت الامبراطورية، بل الابرشية، والاسقفية التي تقدم اطاراً ادارياً، والاسقف فيها ـ والد الوطن Pater Patriae ـ هو الرئيس: «حافظت الكنيسة، على حد سواء، على الاطر الرومانية». وفي مرحلة ثانية، ومع تفكك الامبراطورية، والاقطاعية (من اقطاع)، استلم الاسقف الحكومة الزمنية على قسم من الاقليم الذي يمارس عليه مهمته الدينية وظل يمارس عليه سلطته الروحية: ونشأ وطن جديد، مقصور على الاقليم الذي يسيطر عليه الاسقف زمنياً، ولكن ظلت له قيمة نظراً لبعض المكاسب المرتبطة بالوظيفة الاسقفية، وانهارت «الوحدة الاخلاقية والسياسية «للجامعة الاكليركية»«Ecclesia Lodiensis» وهذا، الانهيار، حصر السلطة الزمنية للاسقف فوق قسم فقط من ابرشيته. وكان من الواجب الملح ايجاد كلمة تعين هذا القسم. هذه الكلمة ستكون البلد Pays، او بحسب الترجمة التي يطبقها الرهبان القليلي العناية بفقه اللغة: الوطن Patria وعندما يخاطب الاسقف «مجموع سكان قرى ابرشية لياج» فانه لا يقصد كل المؤمنين الساكنين في الابرشية، بل الذين هم تحت سلطته الزمنية». داخل هذا الوطن، تتوطد العلاقات الانسانية، مستقوية بالاتحاد، حول الاسقف، بقصد درء الاخطاء الخارجية. «وفيها الحدود تتحدد، يعي الافراد مصالحهم و«شرف» المقاطعة الناشئة قبلهم وبمعزل

(١) لأسباب تيسيرية، لم نتعرض، أبكر من الآن، لتطور الفكرة الوطنية في القرون الوسطى، ولا نعرف كيف نلح على الحدث. بأن هذا التطور لم يبدأ مع تقهقر هذه الحقبة: أن الشعوب البربرية، كان لها، في الماضي قوانين «وطنية» (تراجع الصفحة ١٢٣ السابقة). ونجد في ثبت المراجع (الصفحة ٢٣٩ و ٢٤٠) إشارات تتعلق بهذا الموضوع خلال كل القرون الوسطى.

عنهم». ولكن الافراد - وهذه هي المرحلة الثالثة - ينتهون الى الملل من الخلافات التي يثيرها الاسقف او يغذيها لكي يوسع سيطرته الزمنية على مجموع ابرشيته، فيكفشون الى وطنهم Patria، فيوطدون دعائمه الداخلية، ومن أجله سوف يتسلحون بعد الآن، من تلقاء انفسهم: «حلت الحاضرة محل الاسقف في تسيير الحرب»، كما في مجالات أخرى. «ويكتبون وليس بدون اعتزاز، - ان الدول هي التي تتولى الدفاع عن عمل ساهمت هي في اكماله، حتى في شكله الخارجي، ومضمونه مصنوع من أعمالهم في أيامهم: الوطن».

واذا كانت نشأة وتطور الاوطان الاخرى يختلفان عن نشأة وتطور لياج، فان ذلك لا ينفي ان تكون العناصر الاكليركية «المعلمنة» هي - من بين العناصر المكونة للامم - ذات الاهمية الأولى. فعدا عن التقديمات التقنية الخالصة كأساليب الانتخاب والمناقشات في الجمعيات. يتوجب مثلاً ان نتذكر منشأ الضرائب: فالبابا يإذنه للامراء بجباية الضرائب من كل رعيتهم من أجل الاعداد للحروب الصليبية. مكنهم من ان يروا، في هذه النقطة، مكاسبهم فاعتادوها واستمروا في الجباية، بعدما زال عصر الحروب الصليبية. وحل النشاط الضريبي لاسباب الدفاع او لضرورات الحكم، وبصورة غير محسوسة، محل النشاط لاسباب الدفاع عن الارض المقدسة او لضرورات حكمها. واختلفت الصيغة بحسب الامكنة والأزمنة. وأمكن القول، عند التعليق على هذا التطور The American Historical Reviewt) Ernest. H. Kantoraurícz ١٩٥١)، ويؤولون ان الوطن قد هبط من السماء الى الارض، وان التحول جرى بحسب المبدأ القائل: «ما هو خير لمملكة المسيح الملك، «القدس والارض المقدسة»، هو خير لمملكة ملك صقلية او فرنسا».

ب - الفضلية الموت من أجل الوطن Pro Patria mori

وبصورة أكثر عمقاً أيضاً، تلقت فكرة الموت من أجل الوطن، في فجر الأزمنة الحديثة، هالتها من المسيحية. واستعادت هذه الفكرة قيمتها الكاملة بفضل الحروب، بعد ان كانت فقدت مضمونها المقدس الذي كان لها في العصور الاغريقية اللاتينية القديمة. فالموت في الحرب الصليبية يتعادل مع الشهادة؛ وكما اوضح اوربان الثاني، اولئك الذين يموتون في الصليبية لا يموتوا فقط حباً بالله. ولكن أيضاً حباً بأخوانهم اي انهم يبلغون أعلى درجة من البر التي تربط محبة الله بمحبة الآخرين. من الطبيعي، ان ينظر بسرعة الى الموت من أجل الاخوة - حتى ولو لم يكن العدو كافراً - وكأنه ايضاً، وبشكل من الاشكال موت في سبيل الله: والذين ماتوا، بعد نهاية الحرب الصليبية، في سبيل وطنهم يساهمون اذاً في فضيلة البر. هذا الاقتناع يرتكز، فضلاً عن ذلك، على مفهوم الوطن «كجسم روحاني». كثيرون كانوا المنظرين (نذكر فقط بجان ساليسوري) الذين استعملوا تشبيه الجسد من أجل وصف المجتمع الزمني، وتشبيه النفس، كمعادل للكنيسة، ولكن، انطلاقاً من منتصف القرن الثالث عشر، استعملت كلمة «جسم» غالباً، اطلاقاً، وحتى مقوّاة بصفة «روحاني»، للتدليل على مجموعة المواطنين. فالى جانب الجسم الروحاني Corpus musticum للكنيسة، ظهر، تحت اقلام الفقهاء، الجسم الروحاني للدولة، التي لم تكن تقل وجوداً

واقعياً عن السابقة. وبفضل اعتبار الجسم الاخلاقي والسياسي للمواطنين - وقد دل عليه بلفظة جسم روحاني ارتدى الوطن معنى دينياً: واصبح الموت من أجله يعني الموت من أجل قضية مقدسة.

ج) من حب الوطن الى فكرة الوطن

كانت الحروب الصليبية، بشكل عام، ذات دور كبير في تطوير الشعور بالانتماء الوطني لدى اولئك الذين اشتركوا فيها - وبصورة خاصة لدى الفرنسيين الذين اعتبروها مهمة أوكلها الله الى الفرنسيين Gesta Dieu perfrancos؟ والمرحلة الاخرى بالنسبة الى فرنسا: هي تقديم الجيوش، من قبل السادة النبلاء، بناء على نداء الملك لويس السادس، لدفع المجتاح الجرماني، الامبراطور هنري الخامس (١١٢٤) وذلك تحت «شعلة» القديس دنيس الذهبية.

وفيما بعد سوف تعمل حرب المئة سنة على تقوية الشعور الوطني، بشكل حاسم: من حرب الأمراء في بداياتها، أصبحت في القرن الخامس عشر حرب البلد بأكمله، وحل محل اللامبالاة، بسبب النزاعات والخصومات الداخلية تجاه الحروب الأجنبية، وعي للتمزق، واكتشاف أمة: العدو هنا، قريب جداً، خطر، صعب طرده، في حين استمر التعلق، القديم «بفرنسا الهادئة» «الجميلة» و«القديسة» فرنسا «الاغاني البطولية» Chonsons de geste. وترجمت جان دارك، بشكل مدهش، هذا الاحساس الشعبي المزدوج فالانكليزي بالنسبة اليها مغتصب، يجب طرده، والقضاء عليه ان لزم الامر (ان شاء الله) «جئت الى هنا بارادة الله، ملك السماء، لاطردكم خارج كل فرنسا، ضد كل اولئك الذين يحملون الخيانة والأذى او الضرر لمملكة فرنسا» هذا ما كتبته لملك انكلترا وللدوق دي بدفور. ووحدة «المملكة المقدسة» يجب ان تعاد حول «ولي العهد اللطيف» الملك شارل السابع مستقبلاً، «والوارث الحق»: «لان ملك السماء يريد ذلك». هذه المحبة الشعبية للوطن ترتكز على الاحساس الديني: الوطن هبة من الله، والتمتع الهادىء به ضروري لاستكمال كل انسان، ولا يمكن ترك اي أحدٍ يعبث به.

ويوسع جان جرسون Jean Gerson، في مؤلفه: «دراسة حول واقعة العذراء» جان دارك Traité sur le fait de la Pucelle، هذه النقطة باصرار: اما رحمة الله التي تجلت في هذه البنت، فلم تستلمها هي او الآخرون، من أجل ارضاء الفضول العقيم، او البحوث الاجتماعية، او الاحقاد الطائفية، او الفتن، او المماحكات، ، او من أجل الانتقام او الزهو العقيم، بل لكي يستطيع كل فرد ان يعمل في المحبة، والدعاء، وأعمال البر، مستعيناً استعانة شريفة بالأموال المادية؛ بحيث يشمل السلام اخيراً منازلنا، وبحيث اننا، بعد تحررنا من أيدي اعدائنا، نستطيع، بعون الله، ان نخدمه في القداسة وفي العدالة طيلة كل أيامنا. آمين «A Domino factum est istud».

أثناء ذلك، تولد مفهوم آخر لحب الوطن، اكثر «وثنية»؛ واكثر تحرراً ايضاً من شخص

الملك في كتابه «القدح المربع الكلمات Quadrilogue invectif (١٤٢٢) يرى النورماندي آلن شارتيه فرنسا كمطلق؛ فهو يضفي عليها قسمات «سيدة» تلقي على اولادها خطاباً طويلاً، تبرز منه هذه الجملة المميزة: «بعد رباط الايمان الكاثوليكي، تجبرك الطبيعة قبل كل شيء، على سلامة بلد مولدك وعلى الدفاع عن الاقطاعة التي اراد لك الله ان تولد فيها، وان تعيش». ولا يمكن تحديد الشعور الوطني بأكثر من هذا الوضوح. وهكذا برزت وتميزت فكرة الوطن، بسرعة، الى حدٍ ما، وبوضوح، في أواخر القرن الخامس عشر، عن فكرة الملكية: وساعد الملوك انفسهم، هذا التميز، كما تشهد بذلك الرسالة المكتوبة من نابولي من قبل شارل الثامن، في أيار سنة ١٤٩٥. كتب بهذا الصدد، متكلماً عن غزوته: «لقد حصلت منها الأمة على الشرف وعلى الشهرة العريضين». وبعد وقت، ليس ببعيد، أسر فرنسوا الاول (في معركة بافي (Pavie)، فلم يشك من سجنه لان شرف الوطن ظل سليماً. واحتفل بانتصار بوفين، بجذل اي جذل، كانتصار ملكي، ينعكس سناه على كل الارض الكابيتينية؛ لقد اصبحت الامة، بعد الآن، الوطن «المعلمن» المستبد كمطلق، أكثر اهمية من مصير الملوك.

ولعب برلمان باريس، بالنسبة الى فرنسا، من حيث التكوين الاقليمي وتطور الشعور الوطني، دوراً من الدرجة الأولى، أكبر بكل تأكيد من دور جمعية الطبقات العمومية «Etats généraux»، حتى بعد عهد فيليب لبل. فقد كان هذا البرلمان قبل كل شيء والى حدٍ ما، «حرز Palladium القومية الفرنسية» (فرديناند لوط «تكون الامة الفرنسية»). وكان المميز لمعرفة ما اذا كانت القرية والبلد فرنسياً ان اهاليه يستطيعون رفع اية قضية امام برلمان باريس. اذ كان هذا يمارس قوة جذب متمركز، تثبت منها تماماً وأكدها، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، مؤلف هو شارل لوازو Loyseau في «بحث عن الاقطاعات»: حيث قال: «يجب الاعتراف بان البرلمان هو الذي انقذنا في فرنسا، من أن نعزل ونجزأ، كما في ايطاليا والمانية، وهو الذي حفظ المملكة كاملة». ولكن أهمية برلمان باريس لا تقاس فقط على الصعيد الجغرافي: ان طبيعة القضايا التي نظر فيها، والاتجاه الذي اصدر فيه قراراته مارسا ايضاً تأثيراً قوياً على تكوين الأمة الفرنسية.

حادثتان، مظهرهما صغير، تفصحان جيداً عما كان عليه دوره. في بداية سنة ١٤٣٧، وبعد أن تم طرد الانكليز من باريس، توجب على البرلمان ان يتدخل في قضية زواج فريدة: فتاة باريسية، جانيت رولان، خطبت لشاب انكليزي جيلبرت دول، كما يقول وستفورد، اثناء الاحتلال، ورغم الضغوط التي مورست عليها، اصرت الفتاة، وتذاكر البرلمان وأصدر حكماً فريداً في سدته قال فيه: «ان المحكمة لا تسمح للمذكورة جانيت ان تذهب مع المذكور فوستفور، وتصبح انكليزية، خلال الحرب والشقاق بين الملك والانكليز». وهناك قضية لا تقل روعة، ولكنها أيضاً ذات دلالة فريدة: باريسية اخرى، متزوجة من تاجر من لوغسبورغ، انضم الى المعسكر الانكليزي في روان، وانضمت المرأة الى زوجها، وكان لها منه أربعة أولاد، واعتبرت معه مجرمة بجريمة القدح بالذات الملكية، وصودرت أموالها، وطلب الى البرلمان ان يتدخل، فاثبت الادانة وأعلن: «ان

الزواج لكونه منجياً للاولاد cause prolis procreandae فانه يزيد في خطورة قضيتها بسبب وجود اولادها في روان، عند الانكليز، لانها بهذا تزيد في قوة الاعداء: ipsa proles sera contraire au roy فلا حب الخطيبين، ولا الحب الزوجي، حتى ولا حب الامومة، كلها لا تقدم ولا تفضل على واجب الطاعة للملك. «ودون مناقشة المبادىء بالذات، ولكن بعد استلهام الضرورات القائمة فقط، يؤكِّد القضاة ان سكان البلد الواحد متضامنون بعضهم مع بعض، وان مصالحهم الخاصة، ومشاعرهم الاكثر شرعية يجب ان يضحى بها اذا قضت المصلحة العامة بذلك» (اندرو بوسيات، الذي اورد هذه القضايا في «فكرة الامة»، واجتهاد برلمان باريس في القرن الخامس عشر» المجلة التاريخية Revue historique ١٩٥٠) ان القانون الطبيعي، يجب ان يخضع امام الضرورة القومية، مثل ذلك كمثل القانون الكنسي.

د ـ الامم ضد الكنيسة

في بلدان اخرى، كان على طموحات الكرسي المقدس الروماني، بصورة خاصة، ان تتراجع امام صعود القومية[1]. اثناء قصر هنري الثالث. اعتادت روما ان تحكم انكلترا. وفيها بعد شجع ضعف هنري الثالث، ذاته، وثورة البارونات، تحت رعاية لجنة الخمسة عشر، وبالتواطؤ مع الكنيسة الانكليزية، (نذكر ان رئيس اساقفة كنتربري، اتيان لانغتون، كان الصانع الرئيسي للبراءة العظمى La grande chaste التي منذ حزيران سنة ١٢١٥، الاسس التقليدية لتحديد السلطة الملكية) الكرسي المقدس على مضاعفة تصلبه: وأكثر فأكثر «اخذ يعتبر انكلترا بلداً يجب استغلاله واستثماره». (Charles Petit Dutailles OP. Cit). وخلق تعسف الملك، وتشدد البابوات، وضعاً متفجراً: «الملك يطلب المال ويريد ان يثبت في الابرشيات مقربيه الغرباء. . .، والبابا، بحجة ان انكلترا هي اقطاعته، رغب في اسداء الارباح الكثيرة الى جماعته من الايطاليين، دون ان يجبرهم فضلاً عن ذلك، على الاقامة، ولا على القيام بواجباتهم الكهنوتية». (Cha. P. Dutaillis OP. Cit).

وتأسست احلاف، تضم نبلاء، وكهنة من الذين، كما اشار الى ذلك الاسقف روبير غروستست امام البابا نفسه، كانوا يرون انهم مهضومو الحقوق، او محقرون في ممارسة الولاية السليمة التصور. ونهبت اموال المستفيدين الايطاليين، وحرقت اهراءاتهم، ووزع قمحهم وأغلالهم الاخرى على الفقراء. فليس من العجب، في هذه الظروف، ان يقترن الصراع ضد تجاوزات الكرسي المقدس بالصراع من أجل تحديد الامتيازات الملكية في المجال الاداري والمالي، بواسطة مجلس او برلمان. وأدعى البرلمان لنفسه اساساً مهمة السهر، في كل الجبهات، على انقاذ المصلحة الوطنية.

---

(١) لا نستطيع الرجوع إلى حالة بوهيميا. التي تستحق مع ذلك، بذاتها، شروحات طويلة يراجع أعلاه الصفحة ٢١٠ ويراجع ثبت المراجع صفحة ٢٣٦.

وكان اليمين الذي يجبر الملك على ادائه، عند رسمه، السلاح الرئيسي بيد البرلمان: «وعلى هذا، في سنة ١٣٥١، من أجل استبعاد الممارسات البابوية في تعيين المستفيدين من الارباح الانكليزية غلب البرلمان ومصلحة المملكة، واعلن: ان الملك ملزم بيمين الولاء تجاه شعبه وبرلمانه ان يبعد الضرر عن مملكته. وفي سنة ١٣٦٦، أكد البرلمان بطلان يمين الولاء الذي اقسمه جان صان تير Jean Sans terre البابا: لان الملك لم يستطع ان يجري مثل هذا التصرف الا «ضد يمينه عند تتويجه، وبدون موافقة البرلمان». وطوراً آخر، بالعكس، يرتكز البرلمان على نفس القسم لكي يحتج ضد تجاوزات الملك: في سنة ١٣٦٦، لكي يرفض طلب معونات... وفي سنة ١٣٧٧، من أجل الحصول على تثبيت الوثيقة العظمى..» (marcel David, OP. cit)

ومع ذلك، اذا كانت صلاحيات البرلمان، في انكلترا، اوسع من صلاحيات «جمعية الطبقات العامة» في فرنسا، فان نظام «الملكية الدستورية» لم يحن، بعد، وقته.

«ان الاختلاف الشديد في المصالح، وبصورة خاصة غياب المفهوم العقلاني للدولة وللحرية العامة، وفكرة ان الحكومة الملكية هي شأن خاص بالملك، وفكرة ان الواجب الاقطاعي للمجلس (الملكي يحد وحده مسؤولية هذا المجلس)، وأخيراً فكرة انه ليس بالامكان ان يمنع المرء نفسه من التحكم الا بالتمسك ببعض الاعراف، وبالمحافظة او بالحصول على اعفاءات خاصة لصالح كتلة اجتماعية معينة، كل ذلك يشكل عقبة يصعب على الفكر السياسي تخطيها». (Ch. P. Dutaillis. OP. Cit)

والاهتمام في احترام العرف، الذي حرك رجلاً كبراكتون (المتوفي سنة ١٢٦٨) حتى عندما كتب: «القانون فوق النظام» «Le Supra regen» او «القانون هو الذي يصنع النظام» «les facit regen» في مطلع كتابه: «التشريع والتنظيم في انكلترة» De legibus et consuetudinibus Angliae يبقى هو اهتمام سيرجون فورتسكيو (مولود سنة ١٤٠٠؟ ومتوفي حوالى سنة ١٤٧٥). كتب فورتسكيو ثلاثة كتب سياسية معلمة: حول طبيعة التشريع وحول طبيعة الحكم وحول الملكية في انكلترة.

1 - De natura legis naturare.

2 - De laudibus legum angliae et.

3 - Monarchia or Governance of England.

في هذا المؤلف الاخير، بصورة رئيسية، يضع تحت الضوء فكرة المشاركة بين الملك ومجموع المملكة: في دراسة مقارنة للعملية التشريعية بين فرنسا وانكلترا، يفرق بين السلطة الملكية «Dominium regale» الفرنسية والسلطة الملكية والسياسية «Dominium regale et politicunci» وهي السمة المميزة للنظام الانكليزي. ينادي فورتسكيو بتفويض اختصاصات الملك الى رعيته، الممثلين في قلب البرلمان، ولكنه يقصر هذا التفويض على الشؤون التشريعية وخصوصاً المالية: ان الملك لا يستطيع، على هواه تغيير قوانين المملكة، ولا ان يفرض على رعيته عائدات كيفية. ولا

يذهب فورتسكيو ابعد من ذلك: انه اسير الفكرة الوسيطية، التي بموجبها يعتبر ضمير الملك وحده، المسؤول مباشرة امام الله، هو الحاجز الوحيد ضد التحكم، وهو يمتنع عن الدعوة الى مراقبة فعلية من قبل البرلمان على الملك. والسلطة في نظر فورتسكيو، لا تعود الا للملك وحده: واذا كان هناك من تفويض احياناً فليس هناك أبداً قسمة. وهو كمكمل لبراكتون، قلّما يتجاوز ما توصل اليه. بعده بقليل، رجل مثل كلود دي سيسل Claude de scyssel. وبالفعل ظلّ البرلمان الانكليزي مجلساً اقطاعياً؛ ولما كانت، فضلاً عن ذلك، طموحات الكرسي المقدس متمادية، فقد استطاع ملك انكلترا، بفضل الخلافات الدينية، التوصل وبسرعة الى تمتين سلطته.

وتتقدم الفكرة القومية، في كل مكان من العالم تقريباً، وعلى درجاتٍ متفاوتة، ووفقاً لالوان مختلفة، جزئياً بفضل الكنيسة، وجزئياً ضدها. واستردت اسبانيا وحدتها بفضل «الاستعادة» Reconquist وتوصلت بوهيميا عن طريق الحروب الهوسية[1] الى التحرر والترضيات التي حصلت عليها من روما ليست مما يهمل؛ وايطاليا بالذات، مع تجزئتها وتقسيمها، اكتشفت ثانية مثال الوحدة، خارجاً عن نطاق ومنظور المسيحية... في كل المجالات، تحولت الحياة وتبدلت، وان مع بعض النكسات وبعض الكآبة: لقد زال شكل من أشكال الكونية واختفى، ولم تكن الحركة الانسانية Humainiomes» قد ولدت بعد. وبدت «الحركة الطبيعية» «Le naturalisme»[2] في آخر القرون الوسطى مصطنعة، محدودة، شكاكة، كانت الانقلابات مؤلمة: احتفظت الحياة بطعم مر... ولم يكن تناغم النهضة ليحس الا عندما تعلم جيل جديد، وهو يستعمل اشكال العصور القديمة، كيف يمتلك فكرة: في البداية الطهارة، والدقة في التصور وفي التعبير، ثم ضخامة الفكرة، والاهتمام الحي والمباشر بالحياة». (Jean Huisinga. Le Declin du Moyen - âge).

(١) نسبة إلى جان هوس Jean Hus (الترجمة) مصلح تشيكي ١٣٦٩ ـ ١٤١٥. حرمه اسكندر الخامس، وحرق بأمر من مؤتمر كونستانس، رغم البراءة التي منحه إياها الامبراطور سيجيسموند».

(٢) هي مدرسة ادبية تدعو الى تقليد الطبيعة تقليداً أعمى في جميع الأوجه. أما الحركة الانسانية فهي عقيدة هدفها تطوير مزايا الانسان. وهي تدعو الى إحياء الآداب اليونانية القديمة. أما على الصعيد الفلسفي فهي تبحث في الانسان لا في الأفكار التجريدية.

الفصل السادس

تجدد الافكار في الصراعات السياسية في القرن السادس عشر

ان عصر الاكتشافات الكبرى و«الإصلاح الديني» La Réforme هو حقبة تحولاتٍ كبرى في كل مجالات النشاط والفكر. وتوج توسع العالم المعروف والمستثمر، وتدفق المعادن الثمينة الاميركية، ودفع بقوة بالغة، التجارة الدولية الكبرى، التي هي الترجمة المدهشة لتوسع اقتصادي، ولديمغرافية عامة، وكان لكل ذلك نتائج اجتماعية وسياسية ضخمة. وغير ارتفاع الاسعار المستمر، والتكون السريع للثروات المنقولة الكبرى، في توزيع الثروات، وتسبب ببعض التجديدات في الطبقات الحاكمة وفي المجتمع. ولم يلاحظ حقاً، في هذه الحركة، اي انفصال عن الماضي. وادى تطور الرأسمالية التجارية، الذي بدأ قبل القرن السادس عشر، في ايطاليا اولاً، الى استمرار بقاء السمات الاساسية لاقتصاد ريفي تقليدي، ولمجتمع ارستقراطي، برزا وتطورا في النظام السيادي، لمدة طويلة ايضاً. ولم يكن الاستمرار اقل عمقاً في المجال الفكري. اذ في ايطاليا القرون السالفة نشأت حضارة وثقافة «النهضة»[1] اللتان اجتاحتا، يومها، كل اوروبا، متشعبتين بحسب المقتضيات الاقليمية. واعتبرت اعادة اكتشاف «العصور القديمة» antriquité[2]. فيها عنصراً مهمًا، رسم بطابع اصيل الفكر والفنون والآداب. ولكن الكنيسة، كما في القرون الوسطى، ظلت «مستقرة في صميم حياة الناس» محافظة على «سيطرة الدين الخفية الشاملة على الناس» (Lucien Febvre).

لا شك ان القرن السادس عشر، كان قرن التجديد، وكان كذلك ايضاً في مجال الافكار السياسية: ومع ذلك يجدد قياس هذه التجديدات قياساً صحيحاً. وتكونت عقيدة، ذات اتصال

---

(١) النهضة: La Renaissance تطلق هذه التسمية على التجديد الأدبي والفني والعلمي، الذي جرى في أوروبا في القرن الخامس عشر والسادس عشر، تحت تأثير الثقافة القديمة. وقد ساعد على قيام حركة النهضة اكتشاف المطبعة والحفر الذي عم التحف الفنية.

(٢) العصور القديمة L.Antiquité : القسم من التاريخ القديم السابق للعصر المسيحي. وحضارة العصور القديمة يقصد بها حضارة العصر الاغريقي.

بتقدم السلطة الملكية في بعض الدول، هي فكرة الاطلاقية، التي تميزت للوهلة الاولى، بالتأكيد على سيادة ملكية بدون حد وبدون رقابة، لا تعترف للرعية الا بحق الطاعة. هذا المفهوم بدا متعارضاً تماماً مع النظريات السياسية المرسومة في المجتمع الاقطاعي: مع ان الشرع الروماني الذي استمدت منه هذه العقيدة ظل من الناحية الايديولوجية، في حالة تبعية للديانة المسيحية، خصوصاً وان توازن القوى الاجتماعية، والظروف المادية والوضع التقني، كل ذلك وضع في وجه قيام سلطة مركزية حقة العراقيل لدرجة ان الاطروحات الاطلاقية، التي تحتمل، مع ذلك تأويلات مختلفة اختلافاً واسعاً، لاقت معارضات حادة جداً. وتجب الملاحظة، أن النزاعات كانت تمزج المسائل الدينية بالمسائل السياسية.

واذاً يجب النظر في بادىء الأمر: كيف عكست تعابير الاطلاقية دنيوية «لا دينية» Secularisation الفكر السياسي الذي بدت طلائعه تماماً، في القرون الوسطى (القسم الأول) فيما بعد على دراسة التيارين اللذين يشهدان، وان بشكل مختلف، ان الفكر السياسي، لم يبلغ بعد تمام استقلاله الذاتي: عن الحركة الانسانية المسيحية، التي حاولت باسم ثقافة جديدة، ودين مضاد للمدرسية[1]، ان تنقذ مكونيةً مسيحيةً مدينةً، بالواقع، كثيراً، للارث الوسيطي (القسم الثاني)؛ وعن الافكار السياسية التي نتجت مباشرةً او بصورة غير مباشرة عن حركة الإصلاح «La Reforme[2]» الدينية (القسم الثالث) وعن الصراعات العنيفة. التي زعزعت اوروبا على مستوى اعمق بكثير من مستوى العقائد، حيث تجلت اخيراً، الميول المشجعة او المعادية لتقدم الاطلاقية[3] وهي ميول استمرت، خلال القرن السابع عشر، تتصارع فيما بينها ضمن بعد متغير (القسمان الرابع والخامس)

كانت اوروبا في بداية القرن السادس عشر، فسيفساء من الاجسام السياسية المتنافرة جداً: فالى جانب الممالك المنظمة بصورٍ مختلفة، ولكنها متينة الرسوخ في استقلالها القومي، وجدت جمهوريات مدينية، واقطاعات نشأت حول مدينة، وامارات علمانية او اكليركية كان استقلالها الذاتي في المانيا فعلياً بمثل ما هو عليه في ايطاليا التي تخلصت حتى من وهم الحكم الامبراطوري. فبعد تفكك الامبراطورية المقدسة، وتهاوي المطامح البابوية في الادارة الزمنية للمسيحية، ترسخت الصفة القومية في الملكيات بوضوح تجلى في فرنسا وفي انكلترا. وجاء الاستيلاء على غرناطة (١٤٩٢) يوطد وحدة المقاطعات الاسبانية. وفي الطرف الآخر من اوروبا، وفي نهاية صراع طويل، استعادت السويد استقلالها الشامل، وذلك بكسر الاتحاد السكنديناڤي (١٥٢٣). وعلى مستوى اعمق من مستوى التركيبات السلالية، التي بها تحققت التحولات، اقتطع تنوع الاوطان في خارطة المسيحية، كتلاً شديدة التماسك على الرغم من عدم وضوح اطرها.

---

(١) Scolastique

(٢) La Reforme

(٣) L.Absolutisme

قليلة هي المسائل في التاريخ التي تعرض مثل الصعوبات التي تعرضها مسألة نشوء الأمم، هذه ولا يليق ان نعزو لرجال القرن السادس عشر وعياً قومياً يكذبه في الغالب أكثر من سمة في سلوكهم. فالكثيرون كانوا يغيرون سيدهم وبسرعة تعادل سرعة تغييرهم لمحل اقامتهم، فيبنون مستقبلهم واروتهم في بلد اجنبي، دون ان يبدو عليهم التألم من اقتلاع جذورهم. ومع ذلك فقد اتسم تطور الافكار بميسم «تأميم الدول والسياسة» بشكل متزايد.

في المانيا بالذات، حيث كانت فكرة الامبراطورية تحتوي، بفعل منشئها، مضمون الشمولية، ابدى عدة مفكرين، في بداية القرن وطنية معادية للرومانية. والى هذا التيار تعزى المقاولات الهجومية، والمغرضة من غير شك، او حتى المأجورة، وان لم تخل من مغزىً، التي تنوه بانتخاب شارلكان سنة ١٥١٩، والتي تدعو في تمنياتها الى امبراطورية المانية. قسم كبير من الأدب السياسي انحصر داخل حدود الدولة حيث كتب ونشر. امثال ذلك في الغالب مؤلفات المناسبات، ونصوص الدعاية، وأيضاً الدراسات الحقوقية، سواء تعلقت بنقطة خاصة من المؤسسات ام ارتفعت الى اعتبارات في العقيدة اعم. الكثير من النصوص يعكس افكاراً دخيلة، دون ابتداع اصيل. ولكن هذه النصوص لا يمكن اهمالها، مع ذلك، في تاريخ الافكار. ذلك ان النظريات التي تأتي بالجديد فعلاً والتي تتميز بضخامتها وكونيتها قد تغذت من التجارب التاريخية الفردية المتميزة. فالانسان في توماس مور لا يمحو المحامي الكبير، ومكيافيلي يفكر بتعابير من ايطاليا حيث كان دانتي يفكر بتعابير المسيحية. ان تجزؤ اوروبا هو من القدم بحيث ان كل فريق وان اتبع سبله الخاصة فان المواد المعروضة على التفكير السياسي، تساهم في تنويع الاتجاهات، وفي توسيع مروحة المسائل المشكوك فيها. في حين ان وحدة الجمهورية المسيحية لم تمت بعد نهائياً من الافكار، فهي ما تزال تحمي عقائد مهمة. ولكن تعددية الدول تفرض ايجاد نظرية تنتظم علاقاتها، في حين ان تطور بنيانها، يترجم صراعات القوى الاجتماعية كما يترجم المفاهيم التي سبقت اصولها القرن السادس عشر بكثير.

المقطع الأول

تقدم الدولة الحديثة والسياسة الايجابية

المخلفات الاقطاعية والمصالح الخاصة الاقليمية

في فرنسا، منذ لويس الحادي عشر، وفي انكلترا، ايام تيدور الاول والثاني[1]، وفي اسبانيا فرديناند وايزابيل ، لم تنفك سلطة الملك تتوطد. فالضريبة الدائمة، والجيش الدائم، ومضاعفة عدد المأمورين الملكيين كل ذلك اعطى شكلاً لحكومة مركزية ولادارة اقليمية تراقب السلطات

(١) Tudor

المحلية او تحل محلها: ورافق هذه السمات، الدالة، نوعاً ما، على حداثة الدولة، مفاهيم ان لم تكن جديدة بشكل كامل وواضح، فهي، على الاقل تدل على تكيف سيكولوجي، وعلى التحام او استسلام، من قبل افراد الرعية. ولم تتجاوز هذه العصرنة بعض الحدود. وكانت الحكومات، على الرغم من ميولها التسلطية والتمركزية، مضطرة الى التحسب لعدة خصوصيات، والى احترام الإعفاءات والحصانات الممنوحة للمجموعات المدينية أو الريفية، إن في الشكل أو أحياناً في الاساس.

فمقاطعة بريتانية (منطقة زراعية غرب باريس) مثلاً لم ترتض الاندماج في مملكة فرنسا بدون قيد ولا شرط وببساطة. وفي اراغون احتفظ الفيوروس Fueros بسلطة حماية فعلية. وفي البلدان المنخفضة البورغونية، ظل الحس بالاستقلال الذاتي المحلي حاداً جداً. واذا كان العاهل يظهر بمظهر المعلم المطاع، بالضبط لانه ملك، فان قسماً من سلطته كان ما يزال اشتقاقاً من تصور اقطاعي للملك على انه سيد اعلى. والروح الفروسية، مهما تدنت مرتبتها الى نوع من الطقس او المرسوم الاجتماعي، ظلت تحتفظ ببعض القيمة والبهاء: بدليل ان فرنسوا الاول طوب فارساً على يد بايار في مارينيان. وقضية مثل قضية خيانة القائد العام شارل دبوربون (١٥٢٣) تدل، في أكثر من وجه، على استمرارية الذهنية الاقطاعية في رأي (عام) يجد اعذاراً لخيانة القائد العام» (هـ. هوزر). في نفس الوقت، تغلبت الملكية الاسبانية بصعوبة على ازمة أكثر عمقاً ايضاً، ثورة الكومونروس «Comuneros»[1] (١٥٢٠-١٥٢١): فقد اجمع ارستقراطيون، وكهنة، وممثلون عن المدن على نفس التعلق، بالامتيازات التقليدية، وعلى العداء المشترك ضد الاجانب المحيطين بشارل كان، وضد متطلباتهم المالية وأساليبهم التعسفية.

ونهاية هذه الازمات كان لصالح سلطة الدولة، ولكن السلطة الملكية اضطرت لكي تفرض نفسها، الى التساهل مع قوى حرونة، في الحياة السياسية، كما في نشاطها المهني. ذلك ان اناس ذلك الوقت ظلوا مشبعين بروح الامتياز وكانوا قليلي التحسس بالنظريات المجردة. وهذا الوضع ينير حركة الافكار، ويتيح فهم بعد العقائد، المحدود، في الاجمال، لأنها تركز، من طرف واحد، على بعض المواقف.

الاطلاقية الملكية:

ان التيار المواتي للاطلاقية الملكية هو الاسهل تتبعاً بالرغم من اختلاف مظاهره. فهو يبرز بوضوح في أعمال الفقهاء، خصوصاً في فرنسا. ولكن العودة به مع ذلك الى العقائد الحقوقية الخالصة تعني افقاراً له. فالمشاعر التي ترتكز عليها الملكية الشعبية، وان كانت متفشية وقليلة التجهيز، تبقى مع ذلك ذات وزن سياسي ذي شأن. المقصود اولاً بالقبول التقليدي، الطبيعي تقريباً، للسلطة القائمة، وللطاعة الملقنة منذ قرون، من قبل الكنيسة: العديد من المؤلفين العلمانيين والكهنوتيين، كانوا يكررون ضرورتها بدون كلل، وهذا الموضوع احتل مركزاً مهماً في

---

(١) Comuneros تسمية عامة من البورجوازيين، من نفس المنطقة منحوا الحق في حكم أنفسهم إقطاعياً.

الادب السياسي الانكليزي خلال النصف الاول من القرن السادس عشر.

ان العصيان يظل دائمًا مشجوبا لان السلطة هي تأسيس من الله. وتقود هذه الشروح الى صيغ تضم ظاهرياً، تأكيد الحق الالهي في الملكية. كتب مترجم «العهد الجديد» الى الانكليزية، وليم تيندال، في كتابه «واجب الرجل المسيحي» The Obedience of a Christian Man (وهو مؤلف نشر في المنفى في «ماربورغ» سنة ١٥٢٨): «الملك، في هذا العالم لا يحده قانون، ويستطيع، على هواه، ان يعمل الخير او الشر، في هذا العالم، ولا يؤدي حساباً الا الى الله وحده». ويؤكد ستيفان غاردينر في كتابه «الولاء» Devra obedientia (المنشور سنة ١٥٣٥ والمترجم الى الانكليزية سنة ١٥٥٣) «ان الملك، ولو كان كافراً، فانه يمثل صورة الله على الارض». المهم بالنسبة الى هذين الكاتبين، هو ابراز صفة الكفر وبذات الوقت صفة الكارثة السياسية لكل عصيان ضد الملك. ولكن الضمان الإلهي الذي يثيرانه، يصلح في نظرهما لكل سلطة قائمة، وعلى العموم، للنظام الاجتماعي.

وهذا الضمان لا يدخل ضمن تحليل للطبيعة او لأصل السلطة. انها يدعوان لاخلاق تقليدية يمتزج فيها الحس القوي والتقوى مع الاخلاص نحو العاهل، دون الارتفاع الى النظرية السياسية الحقة. والحاح نصائحهما، الذي يمكن ان يفسر بعنف الاضطرابات في ماض قريب، يجد تبريره في الصراعات التي خلقها «الإصلاح الديني».

لقد نعمت فرنسا منذ حرب المئة سنة باستقرار سياسي أكبر وكان للملكية فيها هيبة روحانية، هيبة الملك ذي المعجزات، مسيح السانت امبول، والذي يشفي الغذب (التهاب العقد السُلّي). على هذا الاساس من المعتقدات الشعبية، قام المداحون يوشون ويطرزون من أجل مجموعات اجتماعية ضيقة، المنوعات الأدبية: قصص رمزية عن ازدهار الزنبق (شعار ملوك فرنسا)، خرافة طروادية من شأنها تعظيم السلالة الملكية. أشهرتها بجدية، فيما بعد، «المرنسياد رونسار» ويمكن أن نرى فيها، نوعاً من التحوير لفكرة الفقهاء والمجازين in utroque jure الذين صقلوا على هواهم تعريفات وتأويلات حول السلطة الملكية بغية نقلها إلى سجلات أخرى. وهذه التعريفات والتأويلات، ليست ذات أصالة كبيرة لأنها كلها تنهل من نفس المنابع الكلاسيكية في الحق الروماني، التي لم تجهل القرون الوسطى أحكامها، حتى ولو قل توافقها مع الواقع السياسي السائد في ذلك الحين. وفكرتها تقوم على أن الملك امبراطور في مملكته: وكان هذا يتردد أيضاً في انكلترا، ولكنه كان يتردد في فرنسا بتوسع أكثر عمقاً، حيث كان لتراث المشرعين الكثير من القوة.

وقدم «وسط فرنسا» وجامعة تولوز بصورة خاصة الى الملكية عدداً كبيراً من العقائديين اجادوا في مزج المراجع الرومانية والكنسية من أجل تعظيم «آل فالوا» وكان اسلوبهم المفضل يقوم على تعداد امتيازات الملك. ويميز جان فرو Jean Ferrault في كتابه: «الاشارة الخاصة المسيحية لملوك فرنسا» Insignia peculiaria Christianissimi Francorum regni (١٥٢٠) عشرين مرجعاً منها.

اسندها الى نصوص كنسية، ويشتق، نوعاً ما، نظريته الاطلاقية، من مفاهيم التيوقراطية البابوية. واطال شارل دي غراساي، سنة ١٥٣٨ في كتابه الموسوم: «حكم فرنسا» «Regalium Franciae Libri duo» وبرتلجي دي شاسني، سنة ١٥٤٦ في كتابه: نموذج المجد... «Catalogus gloire Mundi» في مضمون جدول السلطات العامة والخاصة لملك فرنسا: الاول من بين جميع الملوك، الملهم من الله، الذي هو على صورته، والمزود بسلطة مطلقة، المحرر من كل قانون مكتوب. وتفتقر هذه العقائد الى الركيزة الفلسفية او التيولوجية، ولم تهتم كثيراً بالعلاقة بين النظرية الحقوقية والحقائق السياسية، وبالامكان التساؤل فضلاً عن ذلك، حول تأثيرها في الراي العام. وبالنسبة الى الاداريين والقضاة، الذين وحدهم يعرفونها تقريباً، انها لا تأتي بشيء حاسم. وتحت هذه المبادىء يوجد اشكالات كثيرة محسوسة حتى في النصوص.

الملك له كل السلطات، ولكن عليه ان لا يسيء استعمالها. هناك حدود في الواقع، وحتى في القانون. ويعرف غراساي من هذه الحدود اثنين: قانون الوراثة، وعدم امكانية التصرف بالمملوكات الملكية. والافتراض بان السلطة الملكية شاملة وكاملة لا يكفي لاستبعاد كل نقاش سياسي. فالرجال الذين يشغلون مناصب عامة يعرفون انه يوجد نوع من الدستور العرفي، والعادات التي يقبل تأويلها النقاش والتطوير ولكن الكثيرين متعلقون بها جداً.

كلود دي سيسل والملكية المقيدة

يلحظ وجود هذه الحقيقة تماماً في «الملكية الكبرى لفرنسا»، وهو مؤلف يفصح فيه كلود دي سيسل، سنة ١٥١٩ عن تفضيله الملكية المقيدة. كتب في عزلته، بعد حياة مشرقة ادارية ودبلوماسية وكهنوتية، في خدمة فرنسا، وبصورة خاصة، في خدمة لويس الثاني عشر، متغنياً بفضائله. ولم يكن سيسل (١٤٥٠ ـ ١٥٢٠) منظراً تجريدياً، ابداً، وهو دون ان يخفي المساوىء التي يمكن ان تتضمنها الملكية مبدئياً، فانه يعتقد مع ذلك بان النظام الذي خدمه هو، كما يعرضه، هو الافضل الممكن: خليط من الملكية الفردية والارستقراطية والديموقراطية ـ يقول ـ مستعيداً موضوعاً قديماً: ان السلطة الملكية «تضبطها ثلاثة كوابح» هي: مقتضيات الضمير عند الملك، والسمة المسيحية في الملكية، ثم البرلمانات واخيراً القوانين الصالحة والارادات والاعراف المقررة بحيث يصعب كسرها او تعطيلها». وتحليله للدستور العرفي، للمملكة، المثالي في نظره، ذو دلالة حتى في التباساته. فهذا التحليل لا يقدم تحديداً واضحاً، لا لسلطات الملك، ولا لحقوق البرلمانات (ولا وجود ولا اهمية عنده، لمسألة الطبقات الثلاث Etatogénéraux). الملك لا يستطيع تغيير الشريعة السالية (Loi salique)[1]؛ وفي هذا اذاً، توجد فكرة القوانين الاساسية للمملكة، الا انها غير مُعَرّفة. ولم تطرح بوضوح مسألة السلطة التشريعية. وسيسل الذي يرفض كلمة اطلاقية، المساوية، بالنسبة اليه، للاستبدادية، لا يضع

(١) قانون فرنسي قديم يمنع النساء من تملك الأرض بالميراث والصعود الى العرش الملكي.

في مواجهة الارادة الملكية الا حواجز يمكن ان تلين. رجل تجربة، يكن في اعماقه شعوراً صحيحاً جداً لقوة سكون الاعراف والمؤسسات الاجتماعية. مقتنع بان بنية المجتمع تؤمن لكل المكان الذي يليق به، فهو يعتقد بان امتيازات الطبقات والفئات الاجتماعية تؤمن توازناً يعارض كل استبداد، ويدافع سيل عن المفهوم الارستقراطي والتقليدي، المعارض، والمسبوق، عاجلاً، بنظريات الفقهاء الاطلاقية اذا اخذت الصيغ على حرفيتها. ولكنه عندما يقدم حكومة المستشارين، فهو لا يُصر على ان الملك ملزم باخذ الاراء ولا باتباعها.

ان الفارق، بين الملكية المقيدة والملكية المطلقة، الضخم على صعيد الافكار، يقصر عند التطبيق. وكما عبر عن ذلك احد رؤساء «البرلمان» في باريس: «نحن، ايها السيد، لا نريد ان نشك او ننازع في سلطتك، ان ذلك، لو كان، هو نوع من الكفر، ونعلم جيداً انك فوق القوانين، وان القوانين والقرارات لايمكن ان تلزمك، ولكن نريد ان نقول انك لست مضطراً ولا قادراً على ان تريد كل ما تستطيع». فاذا فَقَدَت الكوابح التي نوه بها سيل من فعاليتها، فان المسؤولية لا تقع من جراء ذلك، على انتشار المنشورات الحقوقية الاطلاقية، ومع ذلك، قام مستشارون قانونيون عظام، في اواسط القرن، يقولون ايضاً بان السلطة الملكية «هي اقرب للتقييد منها للاطلاق»، مثاله المفسر الشهير لعرف باريس: شارل ديمولان في كتابه «بحث في اصل، وتقدم، وعظمه مملكة او ملكية الفرنسيين» (١٥٦١).

المهم ان ميزان القوى مال مع جهة السلطة الملكية. ان العقائد، بحماسٍ او بتحفظٍ، تقولبت مع هذا التبدل. ولكن، في ايطاليا، وفي سياق سياسي مختلف جداً، وجدت الظاهرة تعبيراً فكرياً اكثر بروزاً واصالة، لدى كاتب يحتل مقاماً من الدرجة الاولى، في تاريخ الفكر السياسي في القرن السادس عشر هو مكيافلي.

مكيافلي

قام نيقولا مكيافلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧)، وهو من بورجوازية فلورنسية صالحة، بعدة مهمات سياسية ودبلوماسية، وكان بصورة خاصة سكرتيراً في وزارة الخارجية Chancellerie الثانية منذ سنة ١٤٩٨، قبل ان ينحى عن الحياة العامة من جراء عودة آل مدسيس الى الحكم سنة ١٥١٢. ومع ذلك فقد اهدى الى احدهم، في لوران، (الى الدوق دوربين)، كتابه الامير المكتوب سنة ١٥١٣، لكي ينال الحظوة من جديد، بدون شك، ولكن ايضاً بالامل الموهوم، في تحريض شاب مدسيسي، على القيام بجرأة، بالمبادرة في انهاض ايطاليا ضد البرابرة. والفَ، في ذات الوقت، ودون ان ينشره كتاب: خُطَب العَقْدِ الاول لتيت ليف»، وانجزه سنة ١٥١٩، ثم في سنة ١٥١٩ الف ايضاً «الخطاب حول اصلاح دولة فلورنسا» بناء على طلب من آل مدسيس الذين لم يأخذوا اطلاقاً بنصائحه. واختصوه فيما بعد، بوظيفة مؤرخٍ رسمي. الامر الذي جعله، في النهاية، مشبوهاً عند الجمهوريين.

مواطن ايطالي:

ومكيافلي مدين لهذه المهنة السياسية الفاشلة «بالخبرة الطويلة بالاشياء الحديثة» التي قدمت له، «مع المطالعة المستمرة للاشياء العتيقة» مادة مؤلفه. وافسحت افكاره في القرن السادس عشر، وفيما بعد، المجال لكثير من الاحكام المتسرعة القليلة العمق المرتكزة في الغالب على تأويل للامير، في غير مكانه. من الحياة، ومن مجمل عمل مكيافلي، في هذا المؤلف، الذي ليس بحثاً في الفلسفة السياسية. لا يتساءل مكيافلي، ما هي افضل حكومة، وهذا امر شرعي، ولا ما هي السلطة او الدولة بوجه عام. بل ببساطة اكبر يتساءل وهو يفكر في الوضع الايطالي: كيف العمل لسيادة النظام، وكيف السبيل الى اقامة دولة مستقرة؟ وهو يستبعد حالة الملكية الوراثية، التي يسهل حكمها حتى من قبل رئيس مفتقر الى الكفاءات الخارقة. ومكيافلي، المواطن الايطالي، لم يكن الا ليحسد متانة الدول الوطنية مثل فرنسا واسبانيا، على الرغم ما يكتشفه فيها من بربرية اقطاعية. ولكن في ايطاليا الفوضوية، التي تحمل اثقال تقسيماتها المتفاقمة بالوجود المشؤوم للكرسي المقدس، وبالتدخلات الاجنبية تبدو المسألة السياسية عسيرة الحل بشكل آخر.

والامير، لكي يرتقي، يجب ان يكون «رجلاً بارعاً او مدعوماً تماماً من قبل الحظ». وتأسيس امارة قد ينتج عن «مهارة موفقة» في اكتساب رضى المواطنين، ولكن مكيافلي يتوسع اكثر حول تأسيسها بالقوة، وهي فرصة غنية جداً بالارشادات. وفي مطلق الاحوال، لا يستقيم الامر للامير الا «بفضيلة» قليلة الانتشار، وهي القوة العنيفة، وبآن واحد، الحاسبة بحذر، والغريبة عن كل اهتمام اخلاقي عادي. وعليه ان يتجنب، قلْبَ المؤسسات، وان يترك للمرؤسين امر اتخاذ التدابير غير الشعبية. وعليه ان يختار بعناية مستشاريه دون ان يترك لهم اقل ذرة من السلطة التقريرية، وان يجتهد فقط في الدفاع عن سلطانه وتوسيعه بكل الوسائل، بما فيها الجريمة ان لزم الامر: «على الامير ان يعمل بحيث تغلب خشيته على محبته في نفوس رعيته «Ilest plus sûr d'être craint que d'être aimé» انما على الامير ان يهتم بسمعته، وافضل حصونه هي محبة شعبه، ويعترف مكيافلي، هكذا، بقوة الرأي العام، انما لكي يضع نظرية حول كيفية تسخير هذا الرأي الذي يعرفه قابلاً للتمدد، حساساً تجاه القوة، سهلاً خداعه. وهكذا يصبح النفاق بالنسبة الى الامير واجباً. وتبدو سياسته وكأنها معيار دقيق من العنف ومن الرياء، بحسب الظروف وبحسب طبيعة المسائل الخاصة، علماً بان «العبرة هي للنتيجة». واذا نجح الامير، في حفظ حياته ودولته «فكل الوسائل التي يستعمل يحكم عليها بانها شريفة». وتطبق نفس القاعدة على علاقاته مع الاجنبي. فالوعد، والمعاهدة، لاقيمة لها الا بمقدار بقائها مترافقين مع مصالح الامير. وعلى هذا ان لا يضيع فرصة تسنح للتوسع على حساب الغير. انما عليه ان يمتنع عن الفتوحات البعيدة كثيراً، او التي يصعب تمثلها وهضمها، لسبب بسيط. هو الخشية ان تكون سبباً لاضعاف دولته لا لتقويتها.

ولم يخرج مكيافلي، عن منطق مفهومه، وهو يقترح كنموذج، طيلة كتابه، قيصر بورجيا،

ولكنه يلفت، بدون ارادته، الى وهن كلماته المأثورة: لا شك انه يبالغ بعظمة المرامي التي يعزوها الى ابن البابا الكسندر السادس، ومن جهة ثانية، ان الدور الذي ينسبه الى المقدور في التاريخ، هو بمثابة تفسير سهلٍ للفشل النهائي، السريع والشامل، لبطله. في هذا الفكر الذي يريد لنفسه ان يكون واقعياً بصورة كاملة، يندس (من اوهام سنة ١٥١٣)، مفعول وهم مرتبط بتوقٍ متقد: هي فكرة استفاقة وطنية ايطالية، ممكنة، ضد الغاصبين، حول رئيس استثنائي.

الاعجاب بالجمهورية الرومانية

حتى اذا زال هذا الوهم، عاد مكيافلي الى افكاره كجمهوري، فلورنسي، على هامش تيت ليف. تحتوي «الخطب» وجهاً اخر مختلف عن فكره. وعلى اثار ارسطو وخصوصاً بوليب، يستعيد التحليل الكلاسيكي لاشكال الحكم الثلاثة وتتابعها، ويؤكد على تفوق النمط المختلط، الاكثر متانة والاكثر استقراراً: الامير، والعظماء، والشعب، يحكمون معاً الدولة». ويلح على اهمية الصك التأسيسي، ولكنه يتوسع قليلاً في حقوق المواطنين، انما بمقدارٍ، حتى يدين قيصر: فروما التي يمجد، والتي لا يستطيع عنها انفكاكاً: هي روما الجمهورية. والنظام المدني، بحسب، مكيافلي، لا يتوافق مع وجود نبالة اقطاعية. وقلما تجد كل نظريته الجمهورية ذات الاستلهام الروماني حقل تطبق في ايطاليا يومئذٍ حيث كانت فيه الكومونة، والجمهورية المدينية الحرة، تحتضران، وشَغَلَ بعضٌ من الولع بالقديم، مكيافلي عن البحث المعمق فيما يتطلبه اقامة جمهورية عصرية. واذا كان قد دعا، سنة ١٥١٩ الى احياء الجمهورية في فلورنسا، فقد اتخذ احتياطاته بالطلب الى آل مدسيس الاحتفاظ فيها بالسلطة الاميرية في المرحلة الانتقالية. وهذا الحل التسوية املته بكل تأكيد وصولية ضرورية؛ وهو يتجاوب ايضاً مع رؤية نظرية اوسع. ليس فقط لان الدكتاتورية، دكتاتورية شرعية، لا بدَّ منها للجمهوريات لكي تتغلب على الاخطار الكبيرة، بل ايضاً لان مكيافلي يعتبر حاسماً دور المشرع مؤسساً كان للجمهورية او مصلحاً لها، لانه رجل متفوق حقاً يمارس السلطة بدون شراكة، من اجل مصلحة الدولة وحدها، وله من التجرد ما يحمله على الانسحاب بعد ان يكون قد وضع قوانين قابلة للديمومة بحكمتها: مثال ذلك، مثلاً ليكورج Licurgue.

فلسفة جبرية

هذا السند الميتولوجي[Licurgue] المغرق في ميتولوجيته، يظهر ابعاد مكيافلي العقائدي. انه يريد ملامسة الاشياء السياسية، كواقعي، وان يعطي لتحليله انماط الدول ركائز ايجابية. ولكن استقصاءه، بحسب تعبير آن رينودي A. Renaudet، يبقى محدوداً، وهو كصاحب موقف منحاز ضد قيصر، يحتقر دراسة الامبراطورية الرومانية؛ ان نظريته الملكية هي، بحسب مصادرها، نوعاً ما ايطالية ضيقة. فضلاً عن ذلك، وحتى ثنائيته العقائدية تضفي، في حالات كثيرة، على افكاره «سمة غموض وهرب». ومع ذلك فهي لا تخلو من عناصر وحدة، وحلةٍ حاسة في عظمتها كما في ضعفها، وفي الدرجة الاولى من الضعف يقع تصورٌ للتاريخ يتجاهل

الحقائق الاقتصادية، ويذهب احياناً الى حد تجاهل الطبيعة الاكثر بداهة للظاهرات الاجتماعية، وقلّما يرى مكيافلي، سواء في الامير او في المصلح الجمهوري، في السياسة الا لعبة الارادات، والأهواء، والافكار الفردية. تكلم، وهو يتدح البرلمانات الفرنسية، عن البرلمان «الذي اسس» حكومة فرنسا؛ ولم يكن دائماً يحس بالقوى الجماعية، ويعملها البطيء، وهذا الوضع يشتق من فلسفة جبرية «ان الرجال يستطيعون تماماً مساندة الحظ، لا معارضة اوامره» التي هي صعبة الفهم. والانسان، في عالم ازلي، ومحدد، ليس عاجزاً تماماً، والتاريخ، بحسب مكيافلي، يقدم له الدروس ولكن التشاؤم الجذري الذي به يحكم على الطبيعة الانسانية، يضيق حقل الاستكشاف حيث يمكن اكتشاف عقلانية «ما هي الحكومة، ان لم تكن الوسيلة «لضبط» الرعية؟» ويطرح هذه الثابتة، يحكم على العقل ان يعمل على صعيد التقنية السياسية اكثر مما يعمل على صعيد التفسير التاريخي.

«لا دينية» الدولة وتعظيمها

ان فكرة الدولة هي في محور هذا التفكير الذي لا يعطي عنها، في اي مكان، اية نظرية. الدولة بالنسبة الى مكيافلي هي معطى، وهي كائن، لا يريد هو أن يفسره كفيلسوف، واكثر من ذلك، انه لا يحس بالحاجة الى تبرير تبعية الفرد لهذه الدولة. ان جمهوريته لها مقتضيات تسلطية شبيهة باستبدادية الامير «ان الدولة الجمهورية او الاميرية، تمارس اكراه، دونما اعتبار للخير او للشر، ولا حق للجريمة، على الفرد». (آ. رينودي)، انطلاقاً من هذا، يتضح كل شيء. السياسة هي فن عقلاني، في مبادئه، يستقبل في حساباته المرتكزة على القواعد المنسقة، كل المعطيات التي هي في متناول التجربة، وهي فن ايجابي ايضاً في هذا المعنى، انه يزري بكل نقاش حول القيم وحول المثل.

مع مكيافلي، وجد الفكر السياسي نفسه موغلاً في الزمنية، بصورة اكثر عقلانية مما عند السابقين الذين لم يفته الاطلاع عليهم، منذ مارسيل دي بادو. فهو يكره ويحتقر مثلهم. حكومة الكهنة، وهو خصم لسلطة الكرسي المقدس الزمنية. ولكنه واقعي بما يكفي، حتى يعترف بمتانتها تحت جول الثاني. ويذهب مكيافلي الى ابعد، ولا يكتفي بعلمنة الدولة، بل يريد ان يلحق الدين بها تماماً، وكان يفهمه فقط على انه آله الحكم، وعنصر تماسك اجتماعي. ويعتبر غيشاردان Guichardin، في السر، صداه: «لا تحاربوا مطلقاً الدين، ولا اي شيء يتعلق بالله: لان مثل هذه الاشياء لها تأثير قوي على عقول الحمقى». ان عمق التفكير السياسي عند مكيافلي هو الذي حمله على اتخاذ موقف اكثر عداءً للمسيحية مما هو للدين، ويأخذ على الانجيل (او بصورة اوضح، على ما يعتبره كتشويه من جانب الكهنة والرهبان للمسيحية الحقة التي يزعمها مدنية ومحاربة) انه اضعف الهمم، حين لم يقدس الا المتواضعين، والناس المنصرفين الى التأمل بدلاً من الانصراف الى الحياة الناشطة».

هذه «اللادينية» المغرقة في دينويتها وهذا التمجيد للدولة جرًّا نتائج عديدة: عداء

للامبراطورية، ولكل ما يذكر بالكونية المسيحية، الحذر والاحتقار للارستقراطية النبيلة ذات الاصل الاقطاعي، مفهوم «واقعي» بشكل خاص للعلاقات بين الدول. يثبت مكيافلي، كمعجب بالفتح الروماني، في هذه المادة، نفس القواعد بالنسبة الى الجمهوريين والى الامراء. ان للدولة شبه ميلٍ طبيعي الى الضخامة، ولا وجود للاخلاق ولا للقانون الدولي. في الغاية حيث كل شيء يصح اخذه، المشكلة الوحيدة هو اجادة حساب المشاريع، وتوزين القوة والحيلة، وتُفهم في هذه الشروط الاهمية الاولية للتنظيم العسكري في اية دولة. ويتألم مكيافلي من ضعف الدول الايطالية فيفسره بلجوئها الى المرتزقة. في الواقع الجيش الوطني وحده يمكنه ان يؤمن الامن. والخدمة العسكرية تشكل ارقى انواع الاخلاص للوطن. ان متطلبات الدولة المكيافيلية، تجاه حاملي هويتها ـ رعية او مواطنين ـ لا يمكن فصلها عن مقتضيات سياستها الخارجية، والتي تمليها حتميات صارمة. وهذه الدولة، المهددة باستمرار في وجودها، من قبل جيرانها تصبح بالنسبة اليهم خطراً دائماً.

مكانة مكيافلي في تفكير زمنه

كتب فرنسوا باكون:

«يجب شكر مكيافلي والكُتّاب من هذا النوع، الذين يقولون بصراحة وبدون مواربة، ما اعتاد الناس على فعله، لا ما يجب عليهم ان يفعلوه». هذا الحكم الصادر عن رجل دولة فيلسوف في عصر كان من المستحسن فيه التشهير بسخرية[1] cynisme مكيافلي، دون ان يكون تطبيق السياسة، مع ذلك، احسن اخلاقية، وبشكل محسوس، مما كان يفعل قيصر بورجيا، يوضح صفة رئيسية عند الفلورنسي حتى حدود معرفته وفكره ساعدتاه على التعمق في مقومات فن الحكم كما كان مطبقاً في زمنه، والى حدٍ ما في كل الازمنة. وعلى كلٍ ليست اهمية مكيافلي في كونه شاهداً فقط. فبقوة جهد عقلي مطبق على مسائل محصورة، ارادياً، طرد من السياسة كل ميتافيزيكية، وفصل جذرياً بين حاضرة الله وحاضرة الناس: وهكذا جعل معرفة هذه الاخيرة من اختصاص العقل الانساني. ولكن هذه «الموضوعية» لها قفاها؛ فالمعطيات التي يقبل بها على انها الاولى وانها لا ترد، ليس كذلك لا في نظر الفيلسوف ولا في نظر المؤرخ. ولكن مكيافلي برفضه، عن قصد كمية كبيرة من الافكار الوسيطية، التي كانت ماتزال حية، عند الكثيرين من معاصريه، مهَّد، كما يقولون، الساحة لقيام بنيات جديدة فيما بعد.

المقطع الثاني ـ تأثير الحركة الانسانية المسيحية ومثلها السياسية

قيل عن مكيافلي انه ظلَّ اسير الرومان وهو المدين لهم، ليس فقط بالاستشهادات

---

[1] السينيسم كلمة فرنسية مشتقة من كلمة يونانية «كونوس» = الكلب. وهي معتقد فلسفي مفاده احتقار المواضعات الاجتماعية، والآداب، احتقاراً فيه وقاحة وصلافة، ولقد ميز الكلبيون بإيمانهم ان الفضيلة هي الخير الأوحد، وجوهرها ضبط النفس. أما السلوك البشري فيسيطر عليه المصالح الذاتية ولذا يجب ان نقابله بالتهكم والسخرية (المترجم).

والامثلة، بل ايضاً بالروح القديمة في الاخلاص للوطن. ويربط ما عنده من غريب بالنسبة الى الروحية المسيحية، بالمخلفات الوثنية التي تميز، مع غيرها من المُرَكّبات، ثقافة «النهضة الايطالية». وكان الطموح الى «بعث الاشياء الميتة» يذكي تفكيره السياسي، وجهود الانسانيين من اجل اعادة اكتشاف ثقافة الاعصر القديمة الكلاسيكية. ورغم ذلك يقف ميكافلي على هامش الحركة الانسانية «l'humanisme»: فهو اغريقي دون الكفاية، وليس افلاطونياً ابداً؛ والانسانيون الايطاليون من جهتهم، لغوبون جيدون، او حتى فلاسفة، ولكنهم ليسوا ابداً رؤوساً سياسية. وتفاهتهم، من هذه الجهة، ترتدي اشكالاً مختلفة: احياناً اللامبالاة الشاملة، واحياناً بلاغة عتيقة اصطلاحية تماماً. تفخيمات ملوكية، او مدائح للحرية. ان لم تكن، لقتل الطاغية، كلها تجتر امثلة كلاسيكية، ويكون التعلق بنوعية الشكل اكثر من التعلق بالصوابية او بصدق الاساس، وهذه المقالات الاستعراضية تحتوي في الغالب، القليل من الفكر. وسَكَّرَ مكيافلي، مع بضعة آخرين، سلسلة حركةٍ انسانية اولى فلورنسية سابقة جداً للقرن السادس عشر، انسانية تضم وطنية اكثر، الى علم اقل، الى براعة. كثيرون من معاصريه حبسوا انفسهم في ابراجهم العاجية، وآخرون احرقوا البخور لحُماتهم، كمداهنين موهوبين، لم تحتفظ اقلامهم دائماً بكرامة كاملة، واخرون، اخيراً، وبشكل اكثر نبلاً، استمدوا من معارفهم، اسلحة لخدمة المفهوم الاطلاقي للدولة، فامثال آلسيات، وغليوم بودي ابرزوا هذه الانسانية الحقوقية. ولكن مساهمتهم في حركة الافكار السياسية لا تستطيع احتمال المقارنة مع الانسانية المسيحية، التي يعتبر ممثلها الامثل إراسم من روتردام (١٤٦٧ ـ ١٥٣٦).

إراسم Erasme

لا تحتل المسائل المتعلقة بالنظرية السياسية إلاّ مكاناً ثانوياً في نتائج اراسم الضخم، فقد خصص لها القليل من المؤلفات بالمعنى الصحيح. واحكامه في السياسة، مشتقة دائمة من النظرات التي تتجاوز الى حد بعيد، اطار السياسة. وفكرته حول الدولة وحول المجتمع تتبع نهجاً مخالفاً تماماً لنهج مكيافلي، الذي يجهله إراسم جهلاً تاماً. وهي تنطلق من اوامر اخلاقية، ودينية لتعريف ولوضع قواعد عمل. ويتقارب اراسم في هذا مع المؤلفين الوسيطيين، دون ان يتلقى مع ذلك تأثيرهم المباشر. ووضع اراسم المحبوب والمقروء في كل اوروبا العالمة، حيث له ايضاً اعداء الِدّاء، والمشهور، والمتملق تقريباً من قبل عدة ملوك، وغيرهم من الشخصيات الكبرى ـ كان يُؤَمِنُ لكل ما يكتب دوياً ضخماً. فبواسطة مراسلاته، التي تدانيها في الاهمية وفي التنوع مراسلات فولتير، كان يتصل بكل من له اهمية في المسيحية، في زمنه، معلقاً بشكل مستمر على السياسة الاوروبية؛ وهذا وسيلة تعادل، على الاقل، كتبه، في التأثير على العقول. واشعاع اراسم لم يعرف حدوداً الا حدود الوسط المثقف المتربي على الاداب اللاتينية. ومنذ ان ترك ديره النيرلندي، فان سنوات دراسته، ورحلاته او استذته في باريس. وفي انكلترا وايطاليا، جعلت منه امير الانسانيين، واعطته ايضاً عن العالم، وعن الاشخاص الذين يديرونه، معرفة

مليئة بالنباهة، مقوية حصافته الطبيعية ـ ولم يضف مركز المستشار، لحكومة البلدان المنخفضة، الذي تلقاه سنة ١٥١٦ الا القليل، من هذه الجهة، على تجربته، وساعد اعتزاله في بال، بعد سنة ١٥٢١ على تقوية استقلالية انتقاداته واستشاراته. ويُفَتَّش عن بياناته الاكثر منهجية، حول نظراته السياسية في كتابه المسمى «اصول المبادىء المسيحية» (١٥١٦) L'instituo principis Christiani الذي كتبه للشاب شارل دسبانية، بناء على طلب معلميه وفي كتابه المسمى: «Queri-monia pacis undique profligatae» (1517). الا ان كل المواضيع التي وردت في هذين الكتابين كانت قد وضعت قبل ذلك بكثير، وهي موجودة بالتأكيد في كل الانتاج الاراسمي.

انتقاد وتربية

ان العنصر الاول [في كتابات إراسم] هو انتقاد اخلاقي واضح للابتزازات، وللفظائع، وللحماقات التي يرتكبها غالباً الحكام، وانتقاده الهازىء، مرةً، على طريقة لوسيان[1]، الفصيح مرة، يتوسع في «الامثال» «Adages» التي اغتنت طبعاتها المتالية، منذ سنة ١٥٠٠، وبصورة مستمرة، باحاديث سياسية جديدة، وفي «مدح الجنون» «Eloge de la folie» (١٥١١). [وإراسم] ناقد جريء احياناً (وليس من شيء اكثر، انحطاطاً، واكثر ضعة، واكثر حماقة، واكثر حقارة من غالبية [«المداهنين»] الذين يتغذون دائماً بالذكريات العتيقة. واقواله ليست مجرد خطابات انشائية ضد الارتكابات الدموية المهدمة الناتجة عن الاستبدادية بل تنبعث منها لهجة قناعة عميقة، لان كل تأملاته ترتكز ارتكازاً شديداً على فلسفة المسيح، وحول دين الانجيل، ويشجب اراسم الحرب، والعنف، والكذب باسم المحبة المسيحية المتنورة بالحكمة. وتطبيق التعاليم الانجيلية يتوجب في الحياة العامة كما في الحياة الخاصة، وليس فقط لاسباب دينية: انه شرط للنظام وللازدهار على كل مستويات الحياة الاجتماعية.

ومن اجل اعلاء وتسويد النظام الانجيلي، يعتد اراسم بالفضيلة المسيحية عن الامير، الذي تتوجب تنشئته باكبر عناية. ذلك هو غرض كتابه «المؤسسة» Institutio. وكل تفصيلات هذه التربية لها فوائدها: مثلاً ان اختيار المطالعات كَشَّافٌ: عدم الاسراف في [تعليم] التاريخ، الذي يقدم في الغالب شواهد خطرة تبعث عبثاً شعوراً بالمجد [الكاذب]، ولا قصصاً مشؤومة عن اقاصيص الفروسية التي من شأنها ان تشوه فكراً شاباً. واذا كان اراسم لا يهمه اكتساب المعارف التقنية، فان المهمة الاساسية هي تنشئة الامير تنشئة مسيحية، على صورة الله بحكمته، وبصلاحيته، كما بقوته، ليكون المثل الحي الفعال لافراد رعيته على هذه الاسس يرسم كتابه «المؤسسة» L'institutio جدولاً كاملاً جداً بواجبات الامير في كل المجالات: تشريع ـ مال، اقتصاد، تعلم، رعاية الاداب والفنون «احتقر الابهة، واحرص ان يسود العدل.... من الافضل الصبر على تحمل الاهانة بدلاً من الانتقام لها مع الضرر الكبير الذي يصيب

---

(١) كاتب اغريقي (١٢٥ ـ ١٩٠) كتب عدة رسائل منها: حوار الأموات، أسلوب كتابة التاريخ الخ وكلها سخرية لاذعة، وحية وذكاء. (المترجم).

الجمهورية: كان تخسر قسماً مهماً من امبراطوريتك: انك ان تحملتها تجنب رعيتك الضرر العظيم وهذا بذاته كسب وينصح اراسم الامير بالتخلي عن صولجان [الملك] ان جره حمله الى ارتكاب الجور. وهو يعارض بشدة فكرة السيادة بدون حدود.

الحرية المسيحية

حتى في النظرية، يمنح [اراسم] ككثيرين غيره، الافضلية لنمطٍ مختلطٍ يمزج الانظمة السياسية الثلاثة، وينادي بان انتخاب العاهل يفضل على الوراثة. وليس لهذه الاراء الواردة في بداية «الدستور» أو «المؤسسة» L'institutio إلا أهمية نسبية، لأن أراسم قليلاً ما يهتم بمشاكل التأسيس، وبالمفاهيم الحقوقية السياسية. ولكن بمقدار ما ضر به مجرى الاحداث بخيبات امل مريرة، ازداد تعلقه بتبيان الصفة الخيرة الموجودة في الاعفاءات والامتيازات الممنوحة وفي المؤسسات القائمة التي تقف حجر عثرة بوجه التحكم الملكي. لقد احب نظام البلدان المنخفضة فسماه «ديموقراطياً»، بسبب وجود نوع من تمثيل الرعية، بالشكل التقليدي لجمعيات الطبقات، ومع ذلك لا ينتهي فكره، بشأن هذه النقطة، الى اطروحة عامة. ان شكل الدولة يهمه اقل مما تهمه روح وقلب الحكام. ولا يجب ان نرى هنا مجرد اثر انعدام التذوق لما هو تقني في الحقوق؛ ان موقفه على ما فيه من تعقيد، يقع بكامله ضمن مفهوم «الحرية المسيحية». يؤكد إراسم، ان فكرتي: «السيادة» «Imperium» و«والممتلكات» «dominium»: الامبراطورية والسيادية الاقطاعية لا وجود لهما فيما بين المسيحيين: وهذا التأكيد هو من صميم الانجيلية، وهو يمهد الطريق، (بفعل تأويل يدخل سلطان العفو في سلطان السلطة)، امام زوال الدولة والحقوق[1]. لكن اراسم لا يذهب الى هذا الحد، لانه لا يمارس الاستدلال التجريدي: ان للدولة وللحقوق عنده وجود وضعي. [ايجابي] ولكنه في النهاية، وحول المواضيع الاكثر دقة، لا يبعد عن التناقض. فهو في كتابه «المحاورات» «Colloques»، يصرح بان الاستبداد، هذا الاستبداد المرفوض بعنف في كل مناسبة، هو، مع ذلك، افضل من الفوضى، وفي مكان آخر كتب اراسم سنة ١٥٣٠ يقول: «ومن الممكن ان يكون التآمر على الامراء مشروعاً». ان مثال العدالة الذي يجب والذي يتوافق، في معتقده، مع الروح المسيحية الحقة، لا يمكن ان يمحو الفكرة، المسيحية ايضاً، القائلة بالخضوع للسلطة. وامام تصاعد التحكمية، يعطي الفيلسوف المسيحي لانتقاداته لهجة اكثر لذعاً، ولكنه لا يصبح ثورياً. وقد تحقق هو بذاته انه «يغني، منذ زمن طويل، للطرشان».

سلمية إراسم.

لم تكن توبيخاته، في اي مجال، بمثل هذا العدد وبمثل هذا الالحاح، كما هي حول مشكلة الحرب والسلم. ويقدم له «اباء الكنيسة» معيناً لا ينضب من الحجج ضد الحرب، التي هي نقض للمثال الرسولي، كل حرب «تجر وراءها موكباً لا ينتهي من الجرائم والبؤس» وهي تضرب

---

(١) اصل فكرة الشيوعية؟ (المترجم).

بصورة رئيسية الابرياء. ويغضب اراسم بصورة من الاعمال الحربية التي يقوم بها او يدعو لها الاكليروس، بمن فيهم بعض البابوات في سنة ١٥١٧ دعته حكومة البلدان المنخفضة لكي يدعم بقلمه سياسة السلم المتبعة في ذلك الحين فاستغل الظرف لكي يهاجم بالعمق كارثة الحرب. وركز الضوء على ظلال التبريرات التي تقدم عادة، وسخر من المهازل الدبلوماسية، ومن الترتيبات الزواجية. ويكشف تحليله لاسباب الحروب في ضوء صياغة سيكولوجية حول الجنون، وحول شهوات الملوك ـ عن ظاهرات سياسية اوسع: توسع الدول، تحويل الانظار عن النقمة الداخلية بالمغامرة المنتصرة.

يقدم اراسام، كعادته، علاجات منها: تعيين الحدود، ونظام الوراثة، التحكيم لدى سلطات عليا اخلاقية ودينية، دعوة الى الاخوة المسيحية. ورغم رغبته في التحديد والتعيين، يعطي هذا البرنامج الانطباع بان اراسم يفترض المشكلة محلولة. ولكن هذا البرنامج يبدو اقل قوة من المبدأ الاصلي: «ان السلم، حتى غير العادل، هو افضل من اعدل الحروب».

الا ان اراسم لا يستطيع تفادي مشكلة الحرب العادلة. انه يقبل بالحرب ضد العدوان، ولكنه يعرف معرفة كافية النية السيئة والتعامي، ولذا فهو يحذر بشدة من الحقوق التي يغطي بها الامراء انفسهم، وعندما يرفض الرضوخ للتجنيد، او الانحياز لاي من فرنسوا الاول او شارل كانت، فليس هذا منه مجرد حذر فقط، بل صفاء ذهن عند رجل يحكم من فوق، واراسم على الرغم من مقته للاسلام، واحتقاره للاتراك. لم يقبل بالحروب الصليبية، لانه لم يكن يجهل «الحسابات البعيدة عن الروحانية» التي امتزجت فيها. ان محبة السلم عنده تشكل مميزاً للحكومة الصالحة، وبذات الوقت الشرط المساعد لقيامها؛ النظام المحارب لا يمكن ان يكون نظاماً صالحاً.

الفلسفة المسيحية والاخلاقية السياسية

وهكذا نصل الى فكرة الرقابة. وكما انه من الواجب وجود حدود لتحكم «النزعات والهوى» كذلك من الضروري، من اجل القيام بحرب بعد استنفاد كل وسيلة اخرى غيرها، من اجل اظهار حق اكيد، الحصول على موافقة الامة، ومع ذلك، في المجالين، وعلى الرغم من بعض النصوص المتعلقة بالمؤسسات، يبقى المطلب الإراسمي اساساً، مطلب اصلاح اخلاقي. وبكل تأكيد لم يكن اراسم متخصصاً تقنياً لا في الحقوق ولا في الانظمة السياسية الا ان فيه اكثر من ذلك: نوع من الازدراء لقيمة فكرة الحقوق، يرتبط بمفهوم للحرية عرفه لوثر Luther، ونماه ودفعه نحو نتائج اكثر جذرية.

في الترتيب العام للفكر، تتميز «النهضة» برفض البناءات المنهجية، التي اقامها السكولاستيكيون («سكولا: المدارس الفلسفية في العصر الوسيط حيث سادت فلسفة ارسطو»: الترجمة). وبالعجز عن بناء علم متين على انقاض علم ارسطو. ان سياسة اراسم بعيدة عن

العلم السياسي بُعْدَ علم «النهضة» عن المعرفة العلمية الحقة. ان سياسته، في ظل الرغبة الشديدة بالجدة، تحمل طابع المحافظية [المبنية على الملكية] العقارية.

يفكر اراسم كمواطن من العالم المسيحي، فيرى ان الجمهورية المسيحية، هي مجموع ثقافي لامجموع سياسي. بين الدولة المعتمدة كلياً على قوتها الكاملة، والتي يمج هو فكرتها لانها تبدو له مصبوغة بالوثنية، والقوى الشعبية، التي يخشى عنفها الاعمى، رغم شفقته على شقاء البسطاء، تنال الارستقراطيات المؤلفة من طبقات: النبلاء، الكهنة، البورجوازية، كل محبته، ولكن طبيعة الدين الاراسمي تحيي الافكار القديمة في السياسة المسيحية. ومن جهة ثانية، يضعه حسه الدقيق وشعوره بالحقائق الواقعية على حذر من النظريات المغلوطة البائدة، انه يرفض الفكرة الوسيطية للامبراطورية الكونية، ويقبل بالجمهورية المسيحية كنوع من اتحاد الدول المتميزة (فدراسيون). ومجمل القول. اذا كان فكره يرتكز على مفاهيم وروابط بدأ تاريخ زمنه يتجاوزها، فانه يستمد منها القيم والاهتمامات التي تعطي لفكره طابع الانسانية الحديثة. والطرق التي توصله الى مثاله السياسي، هي، فضلاً عن ذلك، عريضة نوعاً ما، ومرنة بحيث لا تحول دون أية فكرة تقدمية. ولكن بما ان آراسم ركز اهتمامه بالاخلاق، وبالثقافة، وبالكمال الفكري اكثر من اهتمامه بالحقوق وبالمؤسسات، فانه يظل متأخراً وراء صديقه توماس مور، كناقد وكبناء.

توماس مور

مشرِّع، ونائب في مجلس العموم الذي تجرأ على تحدي استبداديةهنري السابع، وتوماس مور (١٤٨٠ - ١٥٣٥) هو إنساني عَلَمٌ وفكر ديني عميق، مثقف ايضاً بالاداب الاغريقية، وبالانجيل. كان مستشار هنري الثامن منذ ١٥١٨، ورئيس قضاة انكلترا سنة ١٥٢٩. وقد بذل هذا الإراسمي نشاطاً زاخماً ضد الهرطقة اللوثرية، حتى دفع حياته ثمناً لتعلقه بالدين التقليدي. لقد تورط، بصورة مباشرة، واكثر بكثير، من اراسم، في العمل السياسي. كتب كثيراً. ولكن «الطوباوية» «Utapie» وحدها، المنشورة باللاتينية، في لوفن سنة ١٥١٦، تكفي لتعطيه مركزاً ملحوظاً بين المفكرين السياسيين في عصره. بين المفاهيم التي عبر عنها في كتابه، وعمله كرجل دولة، لا ينعدم الانسجام، ولا الاستمرار في التعلق بالعدلة، وبالمُثل الاراسمية. حلَّل توماس مور عيوب الاستبداد، الذي اصبح ضحيته فيما بعد؛ ولكنه مات شهيد الايمان الكاثوليكي. وافكاره السياسيّة، بالرغم من جرأتها، لم يُخِفْ احداً، بسبب الشكل الذي عرضها فيه.

انتقاد المجتمع والدولة

ان وصف جزيرة «ايتوبيا»، والنظام المثالي السائد فيها قُدِّمَ بواسطة حوار - هنا يجب تذَكُّرُ حوارات Colloques اراسم) - يتضمن نقد الواقع نقداً يتيح فهم البناء الايتوبي. ولا يرفض مور التجاوزات العرضية فقط، انه يفسر، وهو يرجع الى مثل فرنسا، نقائص النظام الملكي: «الامراء لا يفكرون الا بالحرب. . . وهم قلما يهتمون بحسن ادارة الدول الخاضعة لسيطرتهم».

وهو يدل على عيوب التنظيم الاجتماعي، وعلى كثرة عدد النبلاء اذ هم «طفيليون بطالون يتغذون من عرق ومن عمل الغير». ورهبان شحاذون، هؤلاء الطفيليون الآخرون». ويبدا عمقه اكثر اصالة وهو يراقب الوضع الانكليزي في زمنه. يتكلم بكفاءة عن المسائل النقدية، ويحلل بصفاء، تجمع الملكية العقارية ونتائجه: ان الملكيات المسورة EnClosures تحرم من الارض ومن العمل «هذه الجماهير من الناس الذين جعلهم شقاؤهم، حتى الآن، لصوصاً، ومتسكعين، او خدماً». لا شك انه بالامكان التطلع الى اصلاحات يمكن ان تحسن من هذه الجهة او تلك، صحة الجسم الاجتماعي. ولكن التركيبة كلها هي العاطلة اساساً.

وعرف مور الدول في عصره، بعد النظر اليها، بتعبير لافت: «الدولة هي عبارة عن مصالح الطبقة الحاكمة. «Quaedam Conspirutio divitum, de suis Commodis republieae nomine tutoloque tractantuim» اما المجتمع العادل فيفترض اساساً مختلفاً تماماً: «فحيثما تكون الملكية حقاً فردياً، وحيثما تقاس كل الاشياء بالنقود، لا يمكن ابداً تنظيم العدالة والازدهار الاجتماعي». ان النظام الايثوبي هو اذاً النظام الشيوعي.

الأيثوبية المساواتية

يعطي توماس مور جدولاً دقيقاً عن الأيثوبية المساواتية، منظماً في ادق تفاصيله. وهذه هي اهم سماته. كل الطوباويين يعملون من اجل الجميع، ولا يمتلك احد شيئاً خاصاً به. ان الجماعة تؤمن لكلٍ الرخاء (اليد العاملة كثيرة، والانتاج الزراعي والحرفي منظم جيداً) والراحة، يمكن ان يستخدمها («لتنوير عقله بحرية»). والانضباط ضروري لهذا المجتمع المساواتي: ساعات عمل محددة، طعام مشترك: وفيها يخضع كل مواطن بدون اكراه لان المجموعة تقدم له اقصى الرفاهية. ان القوانين، بغياب النزاعات الناشئة عن الملكية الخاصة، هي بسيطة وقليلة العدد. ودور الدولة، يقتصر تقريباً، فقط على ادارة الامور، وعلى توجيه الاقتصاد. فهي تختص بنفسها حصر التجارة الخارجية. وكل القضاة وكذلك الكهنة منتخبون، من بين اهم المثقفين. ويتمتع هؤلاء اذاً بوضع خاص مميز، ولكنهم لا يشكلون طبقة مغلقة. ارستقراطية فكرية واخلاقية، دائماً منفتحة تتجدد وتراقب. وهم يعطون للديموقراطية المساواتية، التي تجهل النبالة والثروة، الحكومة الحقة، حكومة الفضلاء. والطوباويون، وقد تأمن لهم امتلاك الحقيقة السياسية المطلقة، في نظامهم، يدافعون عنها ضد كل مشروع اجنبي، ويوسعون حقل تطبيقها: فينشؤون مستعمرات مماثلة للوطن الام. والبعض من جيرانهم، وقد اخذوا بالمثل يستوحون دستورهم، ومن اجل خير الانسانية، لا يتردد الطوباويون في شن الحرب من اجل تحرير الشعوب الاخرى المقهورة بالاستبداد. والنظام سلمي، من حيث المبدأ مزود بنوع من التوسعية الايديولوجية، المشروعة في نظر من يؤمن بفضلها.

الحدس العقلاني

ان القوة المنطقية التي يوسع بها مور كل محصلات فكره، تحمله اذاً بعيداً عن مواقع

اراسم، مع انه يشاطره تطلعاته. والفارق يتعلق تأكيداً باسلوب عرض الافكار، الذي يتيح استبعاد سلطة التقاليد بصورة جذرية، كما يتيح بناء كل شيء عقلانياً على ركائز جديدة خالصة وبالتأكيد اصطلاحية. وبني مور حاضرته المثالية دون الرجوع الى الانجيل: ليس للطوباويين اي نور آخر غير نور العقل الطبيعي. اليس في هذا اشارة، من بين الكثير، على ان الامر هو لعبة فيلسوف؟ وفي المؤلف حتماً الكثير، من «جمهورية افلاطون» ومن الاسطورة القديمة المستقاة من العصر الذهبي، والقريبة بدون شك، من المعارف الاولى المتعلقة بمجتمعات «العالم الجديد» (قرأ مور امريكو فسبوسي Amerigo Vespucci). ولكن براعة العرض يجب ان لا تحجب العناصر المحسوسة والواقعية في التفكير. ولانه اختار عمداً ان يقترح اراءً تعتبر حتماً وهمية. استطاع توماس مور، انطلاقاً من معرفته بالمجتمع الذي يعيش فيه، ان يضع شروحات، وان يكتشف علاقاتٍ تبرز فيها صفة مدهشة استباقية. وتصبح المأثرة الاخلاقية، للانسانية المسيحية، عنده، سياسية واجتماعية بالفعل. وعرفت الطوباوية، المعبر عنها بدون دقة. نجاحاً كبيراً في القرن السادس عشر. وبدا تأثير مور اكثر عمقاً من تأثير النجاح الادبي. لقد وُجِدَ مثلاً في المكسيك اداريون واحبارٌ اسبان امثال فاسكودي كيروغا حاولوا تطبيق الطوباوية، او على الاقل استيحاءها في عملهم التنظيمي.

امتدادات الانسانية المسيحية

الانسانيةالمسيحية هي تيار فكري اوروبي. طبعت مفاهيمُها وتطلعاتها السياسية، في وحدتها وفي تنوعاتها، المثقفين من كل البلدان. ولكن اسبانيا وامبراطورية شارل كانت كلها قدمت لها حقل انتشار مهماً بصورة خاصة.

فمن جهة تدل المجادلات الحادة التي اثيرت بمناسبة مشاكل استعمار الهند الغربية على الصدى البعيد، الذي احدثته في كثير من الضمائر الاسبانية، لمتطلبات الانجيلية السياسية. ان حرية السكان الاصليين الاميركيين قد اعتُرِفَ بها قانوناً، ضد القائلين بجعلهم عبيداً، ولكن الضرورات الاقتصادية، اكثر من الابتزازات الناتجة عن جشع الفاتحين فرضت نظام استثمار وعمل مكثف. والمدافعون عن الهنود، وفي طليعتهم يقف الدومينيكي الشهير بارتولومي دي لاس كازاس، لم يتوصلوا حقاً، الى صد التيار، على الرغم من بعض النجاحات المبدئية. واكثرها شهرة، في سنة ١٥٤٢ كان نشر القوانين الجديدة. ولكن اذا كانت المثالية الانسانية لم تستطع الا جزئياً أنسنة استعمار الهند الغربية، فانها ما انفكت، منذ ذلك الحين تحفز التفكير السياسي والتفكير الديني المتلاصقين تماماً في الحياة الفكرية في اسبانيا.

وعلى صعيد آخر، استمرت السياسة الامبراطورية لشارل كانت ولمستشاريه، بمساعدة العديد من رجال القلم الناشئين، في مقاطعاتها المتعددة، في ملاحقة حلم ملكية كونية، غير مجردة وغير عارية من كل قربى مع الافكار الأراسمية: آراسمية ملتمسة بدون شك ومشوهة من

قبل السياسة ـ ولهذا السبب رفض اراسم الانخراط تحت هذه الراية ـ لان الانسيّ الكبير رفض الفكرة الوسيطية القائلة بامبراطورية كونية وردت دائماً في كتابات اشخاص مثل المستشار غانتينار، او الانسيين الامبراطوريين امثال لويس فيف او سوفيدا. ولكن تصدع الوحدة المسيحية تصدعاً لابرء منه هو الذي جعل اراسم وشارل كانت، على صعيدين مختلفين مهزومين. واذا كانت الامبريالية التقليدية، التي لم تعد جديرة بالبقاء، قد قضت نهائياً فيما بعد، فان الإنْسيّة استمرت تولد وتنجب افكاراً سياسية مختلفة، تمثلت وامتصت بعض العناصر المستمدة من ايحاءاتها المعطاءة.

فيتوريا والحقوق الدُوَلية

يرتدي عمل وتأليف فرنسيسكو دي فيتوريا (حوالى (١٤٨٠ ـ ١٥٤٦)، في هذا الشأن، اهمية ذات معنى. فهو، اي العمل، مشبع بالتراث المدرسي (السكولاستيكي) ويفسح المجال واسعاً امام الفكر الأراسمي، وذلك في اطار عقيدة مناوئة بتصميم للامبريالية. فالدومينكي الشهير الذي احتل طيلة عشرين سنة اهم كرسي في جامعة سالامنك كان تيولوجيا وقانونياً منفتحاً بحذر وبتحفظ على الدين الأراسمي، كما كان ذا فكرٍ منهجي ودقيق. والبحوث الثلاثة عشر التي يحتويها كتابه «الافكار التيولوجية Relectiones Theologicae تغطي الحقل الكامل للتفكير السياسي.

بالنسبة الى فيتوريا، الدولة كالمجتمع وكلاهما من الحق الطبيعي: ولا يمكن تصور الانسانية بدون تنظيم اجتماعي، وبدون نظام سياسي. وخارجاً عن كل مهمة روحية، ان هدفهما هو الخير المشترك. وينتج عن ذلك ان اي حكم لا يستطيع الزعم بانه منبثق من الحق الإلهي بصورة خاصة. وفيتوريا ملكي، انما لاسباب تجريبية. فالملكية من هذه الوجهة ليست فوق القوانين، التي لكي تكون عادلة، يجب ان تتجاوب مع المصلحة العامة، ذلك ان القانون البشري هو دائماً تابع للقانون الإلهي ولذا يضع فيتوريا الحدود في وجه السلطة الملكية، ولكنه يقصد في ذلك مثل اراسم، التزامات الضمير. الا انه يتنكر «للرجال الذين افسدهم الكبر والطمع، فقاموا ضد امرائهم».

وتتميز نظريته الاصلية حول الحق الدولي بنفس الحذر. ويناقش فيتوريا طويلاً مشكلة «الحرب العادلة»، ويعتقد بان هذه الفكرة نادراً ما تنطبق على النزاعات المسلحة. ويستمد من الحق الطبيعي في التجمع وفي الاتصال، النتائج الاكثر ليبرالية فيما خص العلاقات السياسية والاقتصادية بين البشر جميعاً. لكلٍ الحق، حيث يستقر، بنفس الامتيازات التي لمواطني البلد. ويمكن ايضاً اعتبار «العالم، بنوع من الانواع، جمهورية واحدة».

ولكن لا يوجد، من حيث القانون، اي حدٍ لاستقلال الدولة الذاتي. فلا وجود لاية سلطة فوق هذه «المجتمعات الكاملة» التي هي الدول. فحتى البرابرة (الهنود) كان لهم قبل

الفتح سيادة dominuim. قد يكون الاستعمار،شرعياً، انما بشرط ان يكون همه الوحيد هو خير وازدهار المقيمين الاصليين، وليست فقط مكاسب الاسبان».

وفيتوريا ينفر جداً من كل طموح، امبراطورياً كان ام بابوياً، الى ممارسة سيادة كونية. وهو يحلل كمدرسي (سكولاستيكي) منطلقاً من اوضاع محددة معينة يعرفها، فيجتهد في اضفاء الحق على مقتضيات العدالة والانسانية، دون ان يهمل الواقعة الاساسية التي يمثلها وجود طوائف سياسية منظمة: تكاد توحي بالاوطان المستقلة، ورفض كل تفريق بين سلطة العاهل وسلطة الطائفة (الامة) يبرز تماسك الدولة، ويعطي معنىً حديثاً للقبول المسبح بالسلطة القائمة. ويعتبر فيتوريا، بحق، مُنظِرَ عالم منقسم تحافظ الدول فيه، بشدة، على استقلالها

المقطع الثالث: الاصلاح الديني ومفاهيمه السياسية

ساعد الاصلاح الديني (La Reforme)، بعد ان زاد وعقد الانقسامات السياسية في اوروبا بشكل حاسم، على تهديم بناء الايديولوجيات السياسية الوسيطية ، المنخورة سابقاً، وهذا امر لم يبحثه المصلحون ولا تبينوه. وفي الزعزعة التي احدثهاالتجديد في الدين، ظلت العلاقة الضيقة بين الروحي والزمني، والاولية الايديولوجية للديني على السياسي مسيطرة على الاذهان. ولم يكن باستطاعة اية عقيدة سياسية، في القرن السادس عشر، ان تثير مثل هذا المقدار من الاضطراب، ومثل هذا المقدار من الاعمال السياسية التي تسبب بها المصلحون. هذا، وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء فيما بينهم، فانهم يشتركون في هذه النقطة: ان تصوراتهم للمجتمع وللحكومة تشتق من تيولوجيتهم، انها دائماً ثانية (مشتقة) واحياناً ثانوية.

لوثر Luther

لم يكن لمارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦)، الكاهن من منشأ شعبي، تجربة شخصية في المشاكل السياسية؛ لقد اكتشفها من خلال الانجيل، ومن خلال سان بول، في بُعْدٍ ديني خالص. وحتى في سنوات «اهتدائه» بالذات - اي قبل قضية الغفران (١٥١٧) - وضع موضوعين سيظلان رئيسيين في كل ارشاده: الصفة الإلَهية لكل سلطة قائمة، والانفصال الجذري بين الايمان والقانون: انه يشدد بقوة، وبعكس الكثيرين من الفقهاء، على الطاعة غير المشروطة للسلطة، لانها ذات نشأة وذات مهمة دينيتين، ولكن لا يمكن ان تتحقق على الارض حاضرة الله؛ وان عالم القانون هو بالتمام والكمال عالم المعصية». انفصال شامل بين الزمني والروحي، واثار هذا الانفصال السياسية ليست بسيطة، لان كل انسان يجد نفسه متورطاً في الحقلين، بآن واحد حقل الاكراه وحقل الحرية.

الحرية الروحية والاكراه السياسي

يتوجه لوثر، وقد اندفع في النضال من اجل اعطاء المسيحية، ما يعتقده انه معناها الحقيقي، لا الى التيولوجيين فقط، بل الى الشعب المسيحي. فنشر في الالمانية سنة ١٥٢٠ كتابين اساسيين: النداء:

An den christlichen Adel deutscher Nation

والدراسة:

Von der Freiheit eines christenmenschen

وفي سنة ١٥٢٣ نشر النص الرئيسي، من وجهة النظر السياسية:

Von Weltlischer Oberveit

وتعالج الدراسة «حول حرية المسيحي» المبادىء الركيزية بقوة. المسيحي حر، وهو يعيش وفقاً للايمان، منعتق من كل قانون، ومن كل امر. انه قس (كهنوتي كوني) هو ملك، ولكن هذه الملكية، ليس لها ما تنظره في هذا العالم. والحرية المسيحية ليس لها اي معنى سياسي انها روحية خالصة وداخلية. في ندائه «للنبلاء» الذي يتضمن ببراعة فائقة المآخذ، ذات الطابع المادي والاخلاقي لالمانيا ضد روما، يقترح لوثر اصلاحات كهنوتية ثقيلة في انعكاساتها السياسية.

ومن نتائج القول بالكهنوت الكوني، الغاء الوضع الكنسي، اي الغاء الامتيازات المرتبطة بها، مما يؤدي الى توسيع اختصاصات السلطة الزمنية. «التي يجب ان يُترك لها ممارسة عملها بحرية وبدون عقبات، عبر كل جسم الامةالمسيحية». وعلى سلطات الامبراطورية ان تحقق الاصلاحات الضرورية في الكنيسة، وبصورة خاصة بواسطة مجمع كنسي. والبرنامج من هذا المنطلق، يحمل نبرة الامبراطورية الجيلينية (انصار الامبراطور ضد البابا).

الا ان تفكير لوثر يبقى بما لا يحد، اكثر تعقيداً، إذ بالنسبة إليه «بمقدار ما تتجاوز الحياة الابدية الحياة الارضية، بمقدار يعلو السلطان الروحي على السلطان الزمني». ان بحث «السلطة الزمنية» ينير هذا التصور. السلطان الروحي، هو شأن المسيحيين الحقيقيين الذين يعيشون في عالم الحرية. ولكن هؤلاء المسيحيين الحقيقيين، النادرين في الواقع، لا يشكلون طائفة مميزة عن المجتمع الخاضع للقوة الاكراهية التي تملكها السلطة الزمنية، والكنيسة الحقة هي الكنيسة الخفية. لقد أعْلِنَ الانجيل لكل الناس، ولكن الناس جميعاً ملزمون بطاعة القانون الزمني: فصل صارم، داخلي في كلٍ منا، بين المجالين، اللذين يغطي، مع ذلك، احدهما الأخر. لان المسيحية لا تشكل الا جسداً واحداً، من ضمنه السلطة الزمنية التي تستطيع التصرف بالمؤسسات وبالناس، وليس بالنفوس. الكنيسة المرئية، وحاضنتها هذه السلطة، تبدو وكأنها تجسيد ضروري، انما غير موفٍ بالغرض حتماً، للكنيسة الخفية. ان حرية الفكر الفردية

تبقى غريبة عن الروابط الاجتماعية، التي يتنظمها الاكراه وحتى العنف: «الله يجل السيف». والانسان اذ تُرِكَ لِذَاتِهِ، ليس الا معصية، ومجتمع البشر، هو في مجمله مجتمع الحيوانات المفترسة التي يجب اذلالها، ولا يوجد في السياسة. حتى مثالياً، قيمة روحية.

من لوثر الى اللوثرية

من العبث البحث، عند لوثر، عن فكرة الدولة. انه لا يعرف الا السلطة. واطره هي الاشكال الوسيطية القديمة: المسيحية، الامبراطورية. وفكر لوثر، غير سياسي، ومناهض للقانون والحقوق، ولكنه ثوري دينياً، ومحافظٌ، بل رجعي في السياسة كما في المجال الاقتصادي او العلمي. ولوثر مقتنع «بان الأمراء، عادة، هم اكبر المجانين، واكثر قطاع الطرق لؤماً، الذين وجدوا على الارض». وهو مع ذلك، لا يرى وسيلة اخرى غير قوتهم المطلقة؛ وعلى الرغم من التمييزات التي وضعها، فانه انتهى الى منحهم نوعاً من الرسالة الروحية: الدفاع عن الايمان الحق، ونشره، وتنمية التعليم، وتشجيع الثقافة.

في هذا المعنى، اوضح ميلانشتون Melanchton، الاكثر أنسية من لوثر بكثير، افكاره وأعطاها هيكلية أكثر حقوقية، مع الحاحه على موجبات الضمير لدى الامير المسيحي. وأرثوذوكسية الكنائس اللوثرية المنتظمة، حلت النفس القوي للفردانية الدينية التي جاء بها المصلح على الحرب. ولكنها احتفظت بما فيه الكفاية من الهامه بحيث ظلت بعيدة ان تكون حاضنة لفكرٍ سياسي خصب. في حين ان لوثر، وبدون ان يقصد، ساهم في تضخيم، ان لم يكن، في اطلاق حركات اجتماعية عميقة وعنيفة، تترجم اماني جماهير عريضة لم تكن تستطيع التعبير عن نفسها بفكر سياسي منظم.

الفرق والفتن

ان الالتقاء بين الراديكالية الاجتماعية والهرطقة الدينية، ذات النزعة التنويرية (ظهور الانوار على العقول المتجردة) (الترجمة) او القيامية، قد تم، غالباً، خلال القرون الوسطى

وفي القرن السادس عشر ايضاً، ادت الرغبة في العودة الى نقاوة المسيحية الاولى، بالاستقاء مباشرة من النصوص الانجيلية، الى موقفين مختلفين، بل ومتناقضين، ولكنهما مندمجين احياناً: رفض العالم اطلاقاً اي قطع العلاقات مع السلك الزمني تماماً، او محاولة بناء مملكة المسيح على الارض.

في أعقاب البدعة الهوسية (نسبة الى جان هوس J. Hus) جمع «اخوة الوحدة» في بوهيميا، المبدأين: حياة جماعية متخلية ومستبعدة للملكية الفردية، ثم عدم التعاون مع السلطات في المجتمع المعتبر فاسداً. حول هذه النقطة الاخيرة، على كل، لانت حدة «الطائفة» واعتدل موقفها من السلطات، منذ اواخر القرن الخامس عشر، اي قبل ان يأتي «الاصلاح» ليبعث فيها من جديد الحدة الدينية، ونجد نفس التوجه ونفس التعلق بعمادة ثانية للراشدين في الحركة التي

تمت في سويسرا، وفي المانيا الجنوبية، في اللحظة ذاتها التي كان لوثر فيها يطلق احتجاجاته الاولى.

هذه الدعوة لتجديد العمادة كانت اولاً سليمة، كما كانت تستبعد، اطلاقاً، استعمال القوة في العلاقات بين الناس. ولكن فكرة البحث في الانجيل عن مبدأ تنظيم اجتماعي شكلت مع نقمة الاوساط الشعبية، خليطاً متفجراً. وتزامنت حرب الفلاحين التي بلغت ذروتها سنة ١٥٢٥ مع اضطرابات مماثلة وقعت في بعض المدن، تسلسلت على مدار عشر سنوات.

وفي الحالتين، كان البؤس هو دافع العصاة: الحرفيون والحوانيتيون ضد الارستقراطية البلدية والتجارية، والفلاحون ضد أسيادهم.

كل هؤلاء الناس كانوا يطلبون روح الانجيل الخالصة، وهم يقدمون مطالب محددة. وكان ارشاد «انبياء زويكو Zuickau (زويكو مدينة في المانيا الشرقية) الذين فضحهم لوثر بسرعة، كتناغم مع احتجاجاتهم. كانوا يؤلون فكرة الحرية المسيحية وكأنها تضم ركيزة الحق السياسي. وأيضاً نقض لوثر هذا الغلط الاجرامي برأيه، نقضاً عنيفاً بشكل لعنة لاقت صداها في اعمال الفلاحين العنيفة. وكان برنامج هؤلاء، مع ذلك، معتدلاً: كانوا يطلبون تخفيفاً من الاعباء الملقاة على عاتقهم، ولكنهم لم يكونوا يتوقون ابداً الى مساواة اجتماعية. ان العدالة تتنافى مع التجاوزات، لا مع عدم تكافؤ الفرص والحظوظ، وعلى كل ان يرضى بالايرادات وبالحقوق التي تعود له بحسب نشأته، وفي المدن ايضاً، ناضل الثوريون من أجل العودة الى نظام قديم، بروح تكتلية ومناوئة للرأسمالية، وحيوية الحركة لا تعود، الى الجرأة السياسية الحقة، بقدر ما تعود الى التشويش الحاصل بين ملاحقة الاغراض المادية المحدودة والمتواضعة ـ حياة اقل بؤساً ـ وبين الايمان بوجوب النضال من أجل قضية إلهية مقدسة . .

ان «الانبياء السماويين» الذين كانوا يوجهون الجماهير، ويعبرون عن أحاسيسهم، كانوا يوحون اليهم بالتعصب الرهيب. كان توماس منزر Thomas Munzer، ابرز شخصياتهم، ملهماً، مسكوناً بالرؤيا الاخروية: الآخرة تقترب، يجب القضاء على الزنادقة. ولم يؤد زواله والقمع العنيف الذي مارسه الامراء والنبلاء، الى وضع نهاية للحلم الألفي. وتراكضت جماهير معبأة بأمل مبهم الى منستر، في وستفاليا، «اورشليم الجديدة» (١٥٣٤ ـ ١٥٣٥) حيث جربوا، في مناخ من الهستيريا الحضارية، مجتمعاً شيوعياً قلبته الظروف الى تجاوزات من كل نوع.

وبعد زوال الازمة، ظلت مسألة العمادة الثانية بالرغم من كل الاضطهادات، حية، في هولندا، وفي اوروبا الوسطى، بشكل سلمي، وفي مورافيا، بصورة خاصة اظهرت الطوائف حيوية كبيرة. واخرى انتشرت في بولونيا، في المنتصف الثاني من القرن، تمزقها دائماً، المنازعات. وأقام المورافيون تنظيماً صارماً مساواتياً من حيث النظرية ـ لا ملكية خاصة، عمل اجباري للجميع ـ ولكنه في الواقع يقر سلطة ومكاسب ضخمة للقدامى «ولخدام الكلمة». وبدا هذا النظام

القاسي جائزاً في نظر القائلين بالعمادة الثانية من البولونيين، الذين كانوا فضلاً عن ذلك، ضد التثليث، في حين ان المورافيين كانوا يرفضون كل بحث عقائدي. وظلوا متعلقين بالثالوث. ثم انه، في هاتين المجموعتين، اختلف المتطرفون والمعتدلون حول مسألة العلاقات مع الدولة. المتطرفون ينادون بعدم العنف اطلاقاً، ويشجبون «حق السيف» Le droit de glaive ويرفضون الخدمة العسكرية وحق الضريبة، في حين ان المعتدلين، ودون ان يذوبوا مع مجتمع الكفار، مارسوا الخضوع المخلص للسلطات. وبالاجمال، ساعدت الحياة المضطربة التي كانت تعيشها هذه الفئات، على تطور الافكار السياسية، وأثرت تأثيراً محدوداً، وان لم يكن تافهاً في بعض البلدان. ولكونها معزولة، فهي قلما توصلت الى اقامة توازن بين النزعات الفوضوية وبين الضرورات الجماعية، بين شجب كل نظام زمني، وفكرة بناء حاضرة مثالية. فحيث بلغت بعض الاستقرار انما بلغته لقاء الانكفاء على الذات ولقاء خنق كل بحث فكري. وحدها العلاقات مع الخارج المضرة بنقاء العقيدة، اعطتها الخصب، بمقدار ما تكيفت، هذه العقيدة مع الواقع السياسي الغريب عن الملة. هذه المِلّية Seclarisme كانت تذكر، غالباً، الفكر البروتستانتي بالحاجة البشرية الى العدالة والى الاخوة المدونة في الرسالة الانجيلية المتمثلة والمنتشرة زمنياً في اذهان الناس البسطاء والمتروك تأويلها الشخصي المؤمن بالذات.

كالفن

لم يكن جان كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) أقل من لوثر عداء «لغير الواقعيين» الذين ينشدون تحرير المسيحي من النظام السياسي التقليدي. وفضله أنه عارضهم ببناء أكثر عقلانية، وبالتالي أكثر فعالية كونية، من «السلطة الدستورية» (L'obrig Keitstaa) اللوثرية. استفاد كالفن من تثقيف مزدوج تيولوجي وحقوقي، في وسط مدرسي (سكولاستيكي) ثم اراسمي، في باريس واورليان وبورغ. وحفظ من ذلك تذوق المنطق، والبناء، وحساً بالقانون وبالدولة فات لوثر، وكتابه «المؤسسة المسيحية» L'institution Chrétienne (طبعة لاتينية من سنة ١٥٣٦، ثم طبعة فرنسية، مزادة بشكل ملحوظ سنة ١٥٤١) تعلن، بتمالك نادر، مجاهرة بالايمان تتنافى من عدة نواحٍ، مع التراث الروماني، وبشكل أكثر جذرية من كل الاصلاحات السالفة.

وهذا الكتاب «المؤسسة المسيحية» يتضمن ايضاً عقيدة سياسية ثابتة، وفي جنيف قام كالفن بنشاط ليس له مثيل في تاريخ اللوثرية، فاغنى هذه العقيدة بالتجربة التي زادتها اصالة وقوة.

المؤسسة المسيحية «L'institution Chretienne»:

يوجد في المؤسسة صيغ ذات رنين لوثري يدور حول ضرورة الخضوع للحكم، الذي يأتي من الله، وللحرية المسيحية التي «تتلاءم تماماً مع العبودية المدنية». ولكن اذا كان مجال الرحمة، يتميز اطلاقاً عن مجال العدالة، ففي هذا الاخير، اي مجال العدالة، لا يجد الانسان نفسه، في الفكر الكالفيني ممزقاً بعنف كما هو حاله اذا اخذ بالفكر اللوثري. ان التنظيم الاجتماعي

والسياسي، المستجيب للحاجة الكونية، يتعلق اولاً بالعقل البشري الذي يمكنه ان يعمل فيه عملاً ايجابياً، دون ان يعني ذلك الاستقلال ولا الاستغناء عن النظام الروحي. ان الانتقال من القانون الى الايمان يتطلب تغيير الخطة، ولكن كالفن، الذي يصر على الاستمرارية بين العهد القديم والعهد الجديد، يقيم نوعاً من الوحدة بين الروحي والزمني. والمسيحي يجب ان لا يعتبر نفسه كغريب في هذا العالم وضعته مشيئة الله حيث هو، ان للمجتمع اهدافاً مادية متواضعة، ازدهار الافراد ضمن النظام، وله ايضاً غايات اسمى: «بروز شكل عام للدين بين المسيحيين، وان تسود الانسانية بين الناس». وهكذا لا تنفي التبعية للشريعة الالهية السياسية العقلانية، بل بالعكس تجعلها ضرورية. والمبدأ القائل بان كل سلطة جديرة بالاحترام لذاتها، لانها من تأسيس الله، له نتيجة طبيعية: لا وجود للسلطة الا من أجل القيام بالمهمة الروحية التي قوامها قيادة الناس كما يشاء الله، من أجل تسهيل خلاصهم. هذا المبدأ الثاني يدخل ضمناً، في العقيدة، فكرة الرقابة، التي هي بذرة الفتنة الممكنة بين الزمني والروحي. ولكن كالفن عندما اهدى «المؤسسة» الى فرنسوا الاول، كان الولاء هو المنتصر. كما ان الاختيار النظري، بين مختلف اشكال الحكومات لم يكن يهم المصلح: ذلك شأن تقني ورهن بالظروف. المهم من وجهة نظر مسيحية ان يطاع «الحكام» اي سلطة مهما كان شكلها، حتى ولو استبدادياً. ليس للشعوب اطلاقاً ان تثور. وحدها العناية الإلهية توجد عصيانا فوق الطبيعي لنبيٍّ، فتتدخل ضد حكومة جائرة. ان التطبيق العملي لهذه النظرية في جنيف سوف يعطيها نكهة اخرى من حيث انها تدعو في نهاية المطاف، الى السلبية السياسية.

التجارب المدينية

طبع المناخ السياسي «للاصلاح» في سويسرا، كما في المقاطعات الجرمانية المجاورة، بوجود البلديات المستقلة استقلالاً ذاتياً. عندما كان لوثر يحاور الامراء، كان المصلحون في هذه المناطق، زونغلي بوسر، او اوكولامباد، يتصرفون في اطار «حاضرات» جمهوريات مدينية، حيث كان من الاسهل عليهم، مما لو كانوا في دولة ملكية، ان يصلوا الى النفوذ، السياسي والديني، بآن واحد. وكان هؤلاء المصلحون أكثر راديكالية من لوثر على الصعيد الديني، وخصوصاً فيما يتعلق بمسألة القرابين. وقد ساروا الى أبعد، في تحطيم الدولة الكنسية. ان الرعاة (الكهنة) كانوا ينتخبون من قبل المؤمنين في زوريخ، حيث كان زونغلي يشرح نظرية «السلطة المسيحية»، وهي خليط من الثيوقراطية والديمقراطية. ان السلطة الزمنية لها الصلاحية في المسائل الروحية لانها تمثل جماعة المؤمنين، شرط ان يبقى عملها، فقط، مطابقاً لتعاليم المسيح: ويعود «للرعاة» امر الحكم على ذلك. وفي النظام الزوريخي، نتج عن ذلك على الرغم من تمييز عقائدي متمادٍ كما هو الحال عند لوثر، وقوع لبس بين الزمني والروحي له مظهران متتاليان: السيطرة السياسية على الحاضرة، اولاً، من قبل النبي المصلح، ثم بعد زوال شخصية زونغلي القوية، سيطرة حكومة الكنيسة عن طريق مجلس المدينة.

كالفن في جنيف: الدكتاتورية الدينية

لم تكن المشكلة المطروحة في جنيف تختلف اختلافاً اساسياً عن المشكلة المطروحة في الحاضرات الاخرى. فمن أجل وضع الارثوذوكسية ووحدة الايمان بمنجى من تدخلات السلطات البلدية غير الصالحة في نظر كالفن، كان لا بد من تنظيم الكنيسة واعدادها لكي تمارس على الحكومة التأثير الذي هو من حقها، كما تحترم مقتضيات الانجيل الكالفيني، وكانت النتيجة، الحاصلة، رغم المعارضة والمقاومة المستمرة، هو نظام حكم اكليركي، «دكتاتورية دينية» لا يختلف كثيراً عن الثيوقراطية. لقد كان الجسم الرعائي المنتقى انتقاء على الرغم من مراسم التزكية التي يمنحها «المجلس»، ومن موافقة الشعب، هو في الواقع مستقل. ان مجمع «الكونيستوار» هو، بحسب مراسيم سنة ١٥٤١، جسم مختلط مكلف باقرار الانضباط الاكليركي. وتتسع صلاحياته حتى تشمل الرقابة الدقيقة القاسية على كل حياة عامة وخاصة، اما دور الرعاة فهو دور مسيطر. ان السلطة المدنية، التي كانت ما تزال تدعي سنة ١٥٤١، «انها باقية على علاتها»، قد زالت بعد ذلك التاريخ بعشرين سنة.

هذا على الرغم من ان المؤسسات قلما اصابها التغيير. لقد اكتفت هذه السلطة بان تعكس ارادة الرئيس الروحي. في «المدينة الكنيسة». ذهبت السياسة الكالفينية، بربطها كل شيء بتوجيهات الكهنة، على الاقل، الى ما ذهبت اليه الثيوقراطية البابوية في عز أيامها، ان لم يكن نظرياً فعملياً. ان «روما الجديدة» تتفق مع روما في انها ترفض كل ليبرالية. ولكن هذا التشابه يجب لا يخفي اختلافات سياسية عميقة. طاعة القانون، المفروضة على الجميع وبمنتهى الشدة، خلقت في جنيف نوعاً من المساواة المدنية: وفي هذا خميرة انحلال المراتب الاجتماعية التقليدية.

في هذا النظام القليل الديمقراطية في الواقع، كانت العقوبة الشعبية موجودة، بل انها كانت تشكل سلاحاً بيد المصلح. ولكن الاصالة الاساسية تكمن في الطبيعة الدينية للكالفينية: ان أساس الاكراه لم يعد، فيها آتياً، من التراث، بل من الانجيل المؤول بالعقل. هذا العنصر العقلاني، اذا ادخل في عقيدة تسلطية يستطيع يوماً ما، ان يطهرها ويخلصها من التسلط، وفيها بعد، قضى التطور، في الامد البعيد، بان تخرج، من العقيدة الكالفينية، المحافظة التسلطية، بذور الليبرالية، المدفونة فيها، ان أمكن القول، بالرغم عنها.

ان تأثير الكالفينية، والاصلاح بوجه عام، على حركة الافكار السياسية في القرن السادس عشر، هو قبل كل شيء غير مباشر. فأهم من العقائد المستخرجة من الايمان الجديد، او التي اضيفت اليه، كان هناك واقع الانقسام الديني الذي اصاب قلب بلدان عديدة، وكانت هناك الفتن التي نتجت عنه، والتي وقعت بين الفئات المتناقضة في ايمانها وفي خضوعها. لقد زعزعت صدمة الحروب الدينية، والنزاعات الاجتماعية التي تراكمت فوقها. بعض الدول، في العمق: وتطور الجدل هنا بزخم ملحوظ. وخلقت المحافظة على الوحدة الدينية (او اقرارها)، في بعض الدول، ظروفاً اقل ملاءمة لحرية الرأي وللنقاش. ان الاضطرابات هي بالنسبة الى تحرك الفكر السياسي اقوى المنشطات.

المقطع الرابع ـ المنازعات في عالم ممزق

من حيث العقيدة، ادان لوثر بدون مراجعة، كل عصيان، ومع ذلك، اتفق الامراء اللوثريون، في المانيا، على مقاومة الامبراطور بالسلاح. وفتح حلف سامالكالد، هذا، المرحلة الاولى، المملؤة مع ذلك بالمفاوضات أكثر مما هي مملوءة بالمعارك، او بالحروب الدينية. ويمثل هذا العمل، اذا نظر اليه من زاوية تاريخ الافكار، مظهراً تافهاً، لانه من المتعارف عليه في ألمانيا، ان يعارض الامراء وان تعارض المدن قيام سلطة امبراطورية فعلية. وليس المهم في هذه القضية، ان يكون الدعم وان تكون الكفالة التي قدمها لوثر تناقض كل تعاليمه. القضية، فعلاً هي مسألة حياة او موت بالنسبة الى «الاصلاح الالماني: ان الخضوع او مجرد المقاومة السلبية تحكم عليه بالزوال. من هذه الضرورة القاضية برد القوة بالقوة سوف يخرج، وان بعد المدى، المبرر الشرعي النظري.

المنازعات الاولى وتعبيرها الايديولوجي

عقيدة ماغدبورغ

نجد اول تعبير صريح عن هذه العقيدة، مدون سنة ١٥٥٠، في الاعتراف Confession، الموقع من قبل تسعة رعاة من ماغدبورغ، مدينة مهددة يومئذ بالانتقام الامبراطوري بسبب مقاومتها، لنيابة او ولاية اوغسبورغ L'Interin d'Aubsbourg. فعندما يريد القيصر القضاء على الدين الحق، فانه يتصرف ضد الله، بايحاء شيطاني؛ عندها يفقد شرعيته، وتصبح مقاومته بالسلاح ليست حقاً فقط بل فرضاً واجباً. وتخلق بعض الاسباب المدنية الخالصة، ان لم يكن واجب المقاومة فعلى الأقل الحق بالقيام بها بصورة فعلية: من هذه الاسباب الاعتداءات الآثمة من جانب السلطة ضد حياة الافراد او حريتهم او ملكيتهم. والمرمى الثوري لهذه الاطروحات، محدود، على كل حال، بخصوصيات البنية السياسية الالمانية، وبازدواجية مستوى سلطاتها، ازدواجاً يخفف من حدة بروز مشكلة السيادة. ويبرر «الاعتراف» العصيان ضد عاهل عدو لله. انما هنا قامت «السلطة الدنيا» «المدينة»، بمناهضة السلطة العليا للامبراطور: اما الشعب فلم يقاوم السلطة التي تمارس عليه مباشرة. ان الركيزة الالهية لهذه السلطة، التي تعتبر الوحيدة الفعلية في ألمانيا، لم تتزعزع. ان التهديد بالعودة الى الكاثوليكية والى الامبراطورية قد تلاشى وزال بسرعة، فلم يبق أمام الاورثوذوكسية اللوثرية، من مشاكل سياسية، داخل الدول اللوثرية الثابتة.

التصورات الانكليزية

لم يتيسر للافتراضيات الثورية التي ولدها في نظرية ماغدبورغ التوتر الشديد الذي ساد حوالي سنة ١٥٥٠، ان تنمو براحة الا في اطار المنازعات التي غذتها الكالفينية في اوروبا

الغربية. وحتى قبل موت كالفن ارتسم لدى المؤمنين اتجاهان متفارقان حول المسألة الجوهرية: الطاعة او العصيان، وقد حسمها بدون تردد الانكليزي كريستوفر كودمان، والايكوسي جون نوكس: لقد امر الله، برأيها بمعاقبة المشركين، وبانزال الامراء اعداء الايمان. كان نداء نوكس موجهاً «الى النبلاء. والى الطبقات» والشعب (١٥٣٨) للقيام بثورة ضد السلطة «الشيطانية» التي تمارسها الوصاية البابوية، ثورة قاعدتها العنف النبوي. ولكن بعد الانتصار اكتفى نوكس بنسخ اسلوب الحكم الجنيفي بعد ملاءمته مع الظروف الايكوسية. وكانت افكار غودمان مماثلة تماماً: فوق الملوك وعند اللزوم، ضدهم، تكلف الشعوب بفرض احترام شريعة الله. وبعد ١٥٥٦ برر مبعد انكليزي آخر، جون بوني، في كتابه «الوجيز في السلطة السياسية» A Shorte Treatise of Politicke Power، قتل الملوك المستبدين، مع قيامه بوضوح أكثر من نوكس وغودمان، بابراز المضمون السياسي الخالص للحدود الموضوعة بوجه السلطة الملكية. ان هذه السلطة، التابعة لله بكل تأكيد، تبدو منبعثة تماماً عن تفويض وافقت عليه الطائفة، وهو قابل للرفض في حال التجاوز. وبحث بوني يبدو اقل وضوحاً، الا انه قد يشكل نظرية حول السيادة الشعبية، فضلاً عن انه يتضمن مع ذلك فكرة تقدم سيادة الشعب على سيادة الملك. وهذه الفكرة تتجاوز في ابعادها مشكلة الخلاف بين المذاهب الدينية.

التردد الفرنسي:

ظل الكالفينيون الفرنسيون والنرلنديون بعيدين تماماً عن هذه التصورات في البداية. وقد تمسكوا في كل مناسبة، بولائهم الملكي، مقابل ان تبقى امبراطورية الله السامية بكمالها. هذا الولاء الكامل للعقيدة الكالفينية وضعهم في موقف صعب، دون ان يترك لهم اي مخرج، عند الحشرة، الا التضحية، يواجهونها غالبا بهدوء، كما جرى لآن دي بورغ Anne de Bourg. يعرض تيودور دي باز Thedore de Bèze في كتابه De Haereticis (١٥٥٤) (ترجمة فرنسية منشورة سنة ١٥٦٠ تحت عنوان «معالجة سلطة الحاكم في معاقبة الهراطقة» (Traité de l'Authorité du Magistrat en la punition des héritiques وهو يدافع ضد التسامح ليبرر تنفيذ حكم الاعدام الصادر بحق ميشال سرفي M. Servet، في جنيف، بان واجب القضاة الاول هو فرض احترام تعاليم الانجيل الحقة، ولكنه يصر على وجوب الطاعة لسلطة جائرة، «لنُصَلِّ . . . حتى لأولئك الذين يضطهدوننا» ان البروتستانت الفرنسيين، لا يخرجون من هذا المأزق السياسي الا عن طريق شبهات مموهة (بمناسبة الاقلية الملكية، وبشأن تشكيل المجلس) او بلباقات مشبوهة. وان هم عارضوا او تآمروا حتى، فضد المستشارين السيئين، وليس ضد الملك، وليس لهذا علاقة بدينهم.

وفعلاً، منذ موت هنري الثاني (سنة ١٥٥٩)، ظهر تيار قوي كردة فعل ضد الاطلاقية، لدى النبلاء وفي المدن، عند الكاثوليك كما عند البروتستانت. وتشوش الافكار يعكس تماماً فيها تشابك المصالح المتعارضة، وتوق الكتل الاجتماعية، والوحدات الاقليمية او المحلية كما يعكس

ميول الفرق والافراد. وسلطت اجتماعات مجالس الطبقات الثلاث الاضواء الساطعة على هذا التشويش. في سنة ١٥٦٠، طالب البعض بدورات تعقد بصورة دورية. وحاول البعض جعل رفع المظالم شرطاً لموافقتهم على «المعونات» ولكن تصور رقابة قضائية منظمة على الملكية، تندمج نظرياً بهذه المطالبة، لم يكن شائعاً، حتى عند اولئك الذين كانوا يرفضون التحكم ويطالبون بالحرية. فضلاً عن ذلك وضع برلمان باريس امتيازاته بوجه الامتيازات التي يمكن ان يعترف بها لصالح مجالس الطبقات. وكان الجميع يتذرعون، «بالقوانين الاصلية الاساسية» دون ان يستطيعوا اعطاءها مدلولاً حقوقياً وسياسياً دقيقاً. الكل كانوا يدعون خدام الملك الاحقرون»، هذا على الرغم من عزمهم الاكيد على التصرف وفقاً لاهوائهم. ونسي البلد الطاعة، ولكن لم يواجه مبدأ القوة الملكية القادرة بأي مبدأ بناء. لا شك انه ظهرت هنا وهناك نشرات هجائية، تدعو للتمرد بصراحة يذكيها التشدد الديني. وفي سنة ١٥٦٤ اعلنت مجالس الطبقات في بورغونية، وبرلمان ديجون، بان المقاطعة الريفية «بروفنس التي تتحد مع العرش بموجب عقد (اي معاهدة) ليست مقيدة بذلك الا تجاه ملك كاثوليكي.

ولكن أمثال هذه المطالب كانت يومئذ، نادرة، في المناقشات.

فكرة الوطن في البلدان المنخفضة:

اتخذ انتشار هذه الرغبات، الاقليمية والاقطاعية، التي ادت في فرنسا الى التفكك، منحى آخر، ايجابياً بشكل واضح، لانه دخل في حركة الصراع ضد سلطة أجنبية عن البلد بأساليبها وبموظفيها. وغطى التعلق بالاعراف وبالامتيازات القديمة فيها على المعارضة الدينية دون ان يضيع فيها: لم يكن الاضطراب صادراً عن الاصلاحيين فقط. وأقام هذا التعلق، فيما بين الاوساط الاجتماعية المختلفة، وحدة في التوق الوطني. ومن خلال حرب المقلاع الارستقراطية والعصيان الشعبي، المتوازنين، والمتساندين أحياناً، تجسدت فكرة الوطن. وبين فكرة الوطن هذه وفكرة الولاء للأمير الشرعي، عمق القمع الذي قام به الدوق دالب، العنيف، غير الفعال (١٥٦٧ - ١٥٧٣) الهوة أكثر. والناس الذين أعلنوا انهم ما يزالون على ولائهم لملك اسبانيا، اما اعتدالاً، وأما حيطة وحذراً، انما كانوا يضمنون هذا الولاء مقابله من الالتزامات، فان قصر الملك في التزاماته، فانه يحول الملكية الى استبدادية. في هذا الجو الفكري المتفشي، المتجذر بصورة اقوى في البلدان المنخفضة، مما هو عليه في فرنسا، جاءت احتجاجات البروتستانت المسيحيين ضد مذبحة سانت برتلمي تبرزه وتعطيه شكلاً أكثر وضوحاً، عبر فيض من الكتابات من كل نوع.

لقد جمع الايمان الكالفيني وكره الاضطهاد الاستبدادي مؤلفي النشرات الهجائية وكتاب البحوث المنهجية، فاتبعوا أساليب مختلفة، ولم تكن اراؤهم متفقة حول كل المسائل. ولكن اذا كان من المستحيل ادخال وجهات نظرهم ضمن عقيدة واحدة واضحة ومتماسكة تماماً، فان مؤلفات هؤلاء المعارضين للملكية (Monarchomaques) لا تعدوا ان تكون مجموعاً متميزاً بقوته

يقدم للنقاش السياسي في اواخر القرن، مادة توجيه حاسم. وأهم النصوص التي يمكن اعتبارها نموذجية في تمثيلها لهذا الخضم من النصوص الاخرى. ظهرت تقريباً بذات الوقت:

- سنة ١٥٧٣ صدر كتاب غاليا الفرنكية Franco - Gallia لمؤلفه فرنسوا هوتمان، استاذ حقوق في عدة جامعات، مستشار وموظف دبلوماسي، دساس جداً، في خدمة الحزب البروتستانتي، موهوب في الهجاء أكثر مما هو منظر حقاً.

- منبه الفرنسيين وجيرانهم Reveille - Matin des Francais et de Leurs voisins (١٥٧٣ - ١٥٧٤)، وهو كتاب مغفل، مبهم أحياناً، انما مع بعض السمات الاصيلة.

- بحث في حق الحكام على رعاياهم (Du droit des magistrats sur leurs sujets وهو محاضرات القاها تيودور دي باز في جنيف نشرت سنة ١٥٧٥، فيها وضع خليفة كالفن، سياسة بعيدة جداً عن تعاليمه الاولى، وهذا الكتاب يظهر تمام وبصورة افضل من اي مثل آخر غيره، عظيم ضغط الاوضاع على العقائد.

- واخيراً العصيان ضد الاستبداد (١٥٧٩) Vindiciae Contra Tyrannos وهو خطاب يعزى عموماً الى تعاون ثلاثة في وضعه هم: هوبرت لانغي مع صديق له من كوليني، وفيليب دي بلسي مورني.

يضاف الى هذا الادب، حتماً مؤلف «حكم ايكوسيا الشرعي» De jure regni apud Scotes (١٥٧٨) لكاتبه الايكوسي جورج بوستنان، الفرنسي بالتبني، اذ على الرغم من الفوارق المحسوسة في الشكل وفي الأساس، يشبه طرحه وعرضه للقضية طرح الهوغنوت الفرنسيين.

«ادانة الاطلاقية»

ان هؤلاء الهوغنوت، في غالبيتهم الكبرى، يتبنون المفهوم او التصور التاريخي، المعروض في كتاب «غاليا الفرنكية». ويؤكد هوتمان، بسعة اطلاع ومعرفة تفرض نفسها على قراء غير مؤهلين في أغلب الأحيان، لانتقاد شطحاته، بأنه منذ الغاليين، ظل الحكم الملكي في فرنسا تابعاً لمجالس الطبقات الثلاث الممثلة للأمة. لقد افتأتت البرلمانات على صلاحيات مجالس الطبقات، ويأخذ هوتمان على البرلمان ذلك بعنف، ليعود فيما بعد فيغير رأيه. وتغير مواقفه، الذي يدل على وصولية تكتيكية، لا ينتقص من نجاح كتابه الذي سرعان ما ترجم الى الفرنسية. ويقدر خصوم السلطة الملكية السلطية الكتاب حق قدره: انه كتاب ذو نهج علمي يظهر لهم بمهارة بيانية كبيرة، كيف ان مراميهم تتفق «مع حكمة الاجداد». فاذا اعترض على ذلك بالواقع التاريخي الحديث؟ حيث تقلص وانكمش دور «الطبقات الثلاث» منذ أواخر القرن الخامس عشر؟ فان «المنبه» يجيب على ذلك بان «التقادم لا يسري على حقوق الشعب - وفي هذا تراجع دائم في مجال التاريخ اما مجال الحقوق».

الرضى الشعبي:

وأحد أكثر البراهين تداولاً لدى مهاجمي الملكية «monarchomaques» يقول وهو يعالج موضوعاً وسيطياً مشتركاً، انما بأشكال قريبة،: «ان الحكام اوجدوا من أجل الشعب، وان الشعب لم يوجد من أجل الحكام». وتتضح الفكرة لدى تيودور دي باز خصوصاً، في تحليل الغاية من الدولة، وان هذه الغاية تكمن في النظام، وفي ازدهار اعضاء الجسم الاجتماعي. ويستند «بوشنان» الى التصور القديم للغريزة الاجتماعية، اما التيولوجي الجنيفي «دي باز» فينظر الى المسألة من زاوية القانون الطبيعي. وخرجت من هذا التفكير الغائي، الذي لا يختلف في استنتاجه كثيراً، عن الفكرة الوسيطية المتعلقة بالخير العام، نظرية في السيادة. وباستعمال اللغة الارسطية نقول: ان الشعب هو بآن واحد السبب الغائي والعلة الفاعلة للسلطة الملكية والحكام. في المعنى الاوسع للكلمة، خلقهم الشعب. والتاريخ القديم والحديث مملوء بالامثلة على هذا الخلق، اي بالامثلة على الانتخابات القائمة على المحاباة.

ولكن كتابنا (بوشنان، ودي باز)، يلحون على الفكرة، فهذا التدرج في السلطة له شرعية منطقية وحقوقية شاملة وكونية. حتى في النظام الوراثي، تعتبر الموافقة الشعبية هي التي تصنع الملك؛ «لم يولد رجل والتاج على رأسه والصولجان في يده» (Vindiciae) ان التفويض المعطى لا يمكن ان يكون الا مشروطاً: «هذه هي نظرية العقد. وقبل النظر فيها، يجب التوقف عند الاسباب التي تدين الاطلاقية:

اسباب سياسية: الاطلاقية مردودة عقلانياً من الزاوية الغائية المعتمدة - وأسباب دينية ايضاً. الطاعة اللامحدودة واللامشروطة هي لله وحده. يخضع الملوك بآن معا لقانون العدالة الطبيعي، ولارشادات الكتاب المقدس. هذا التلاقي في المسببات الذي يقوي ويدعم الطروحات، يوضح سمة من سماتها الاصلية. من جهة، كل الانظمة، مهما كان شكلها، ترتكز على رضى الشعب، ولكن هؤلاء الكالفينيين يزعمون من جهة ثانية ان كل سلطة تأتي من الله. والحكم المنتقل من الملك الى الشعب، يظل حقاً إلهياً، والثورة ضد المستبد هي من الحق الالهي.

نظرية العقد:

يكثر في النصوص استعمال كلمتي عقد وصك، الى درجة ان «مهاجمي الملوك، monarchomaques يعتبرون مخترعي «نظرية العقد». عند تيودور دي باز المهم هو مجموع الشروط التي جرى بموجبها انتخاب الملك. يقول بوشنان: «عقد متبادل بين الملك والمواطنين» وهكذا تبدو فكرة العقد قريبة من فكرة الدستور: حيث يتجلى موجب الملك في قسمه احترام القوانين الاساسية. هذا اللغة الحقوقية الدستورية تبقى على كل غير كافية. في العقد، بحسب رأي تيوفيل باز: «ما أسس على العقل والعدالة الطبيعية يعد بناء». المهم هو هذا المضمون المضمر، الذي يعيدنا الى النظام، اي في النهاية الى ارادة الله. ولا تترك «الفنديسيا» «Vindiciae» شكاً في

هذا الشأن، وهي تميز وفقاً للنموذج العبري بين عقدين او اتفاقين الاول بين الله، والملك والشعب والثاني بين الملك والشعب. في الاتفاق الاخير لا يكون الله فريقاً بل ضامناً، بحكم ترابط العقدين. هذا هو الملك اذاً خاضع للقوانين، مقيد بالميثاق. فان اخلف. يصبح مستبداً. ولكن من يعاقب على هذا الاخلاف؟ يرى تيودور دي باز «لا يجوز لأي فرد ان يواجه بالقوة قوة المستبد، من تلقاء نفسه» هذا المهم يقع على عاتق الحكام الثانويين، على اعيان المملكة الذين يمثلون الامة، والحل مماثل في الفنديسيا Vindiciae التي تعين «الاوصياء على الشعب» «حكام ومراقبون عموميون» وبكلمة «الاعيان والكبار. كل هذا يصلح في مواجهة مستبد «أخرق» ملك، خرق العقد. وأما المستبد «المغتصب» المستبد الذي ليس له لقب شرعي. فالطاعة غير واجبة اصلاً: انه خارج على القانون ولكل ان يقاومه.

مقاومة الاستبداد

تنير نظرية مقاومة الاستبداد المحتوى المحدد لفكر المونارکوماك monarchomaques «فالشعب الركيزة الدائمة لا يتصرف الا عن طريق ممثليه» الذين هم عادة سدنة العرش، وبصورة غير اعتيادية، او من سنة لسنة، ممثلي الطبقات في المملكة «الفنديسيا Vindiciae) اي في الواقع ارستقراطية الهيئات الوسيطة (الاعيان والنبلاء) وفي هذا عودة بالقوة، للتصورات الوسيطية، بشكل تفصيلي ودقيق، (مثله حق دعوة الاجنبي للاستعانة به ضد الطاغية).

ومع الايضاحات التي تمليها وصولية حزب، والحكام الثانويون، مخولون التصرف كهيئة فكرة يتميز بها تماماً مجتمع مركب من اسلاك او طبقات ولكن هذه الهيئة قد لا تأخذ بقاعدة الاجماع، ولجوء تيودور دي باز، في هذه الحالة الى قاعدة Samior pars، تدل جيداً، انه في التحليل الاخير، يكون محك الشرعية السياسية تحكمياً من الناحية السياسية، ذلك ان السانيور بارس تعنى حتماً بممارسة الدين الحق. وكذلك الحال، فيما خص الفنديسيا Vindiciae، اذ بموجبها تستطيع الوحدة او الهيئة المحلية ان تقاوم الظلم في مجالها هي: فالمدينة او المقاطعة تستطيعان حيث هما، ضمن الدولة، وضد الظالم، الكافرين، اقامة الدين الحق، والنضال من أجله دفاعاً عنه. ان كتابات المونارکوماك هي مؤلفات نضالية. من هنا فائدتها رغم ضعفها العقائدي. واذا تجلت في بعض المقالات العنيفة، بصورة خاصة، تطلعات شعبية حقة، فان المثال المسيطر على المجموع هو «الفدرالية الارستقراطية»، التي تفتش في الماضي عن أشكال سياسية مؤيدة لوضع الاقلية من الهوغنوت الفرنسيين.

وبرز تأثير «اعداء الملوك» (المونارکوماك) بصورة خاصة في انكلترا وفي هولندا، خلال القرن السابع عشر من خلال الافكار الليبرالية. فقد كانوا دعاتهم الغامضين المشبوهين، لأنهم كانوا يطالبون بها، باسم الوثوقية او (دوغماتيسم).

الارتكاسات الكاثوليكية Les réactions catholiques

الافكار السياسية لدى الحلف (laligue)

عندما انقلب الوضع السياسي لصالح البروتستانت الفرنسيين ايام هنري الثالث، وسواء تبنوا، من قبل، اطروحات مهاجيهم المتطرفين ام لا، اصبحوا عمدة الملك. وقد اوغلوا في ذلك، بالطبع ايام هنري الرابع. ورجع العديد من الكاثوليك المؤتمرين ligueurs الى أفكار الموناركوماك، وبدات الوقت، ولاول مرة سنة ١٥٧٦، تكون حلف عام، بادارة ارستقراطية، من أجل الدفاع عن الدين الكاثوليكي. وتطور هذا الحلف من ولاء مشروط وحذر، الى عداء معلن ضد الملك، بعدما لعبت عناصر شعبية، معبأة بالتعصب على يد الوعاظ، دوراً أكبر في المدن، وخصوصاً في باريس، ودلت اضطرابات العاصمة، واغتيال هنري الثالث، وتعيين ملك كاثوليكي غير الوارث المعين بالوراثة، من قبل هنري الثالث، والاستعانة بالأسبان، كل ذلك دل بما فيه الكفاية، بان جرأة المؤتمرين لن تتراجع ولن تتوانى او تتورع عن أي عمل. ولكن على صعيد الافكار، لم يقدم اي من مناصريهم حتى ولا لويس دورليان، ولا جان بوشه، رئيس السوربون، ولا الكاتب المجهول «للجمهورية المسيحية العادلة في مواجهة حكم السلطة الهرطوقية الكافرة». De justa republica Christianae in reges impios et haereticas auttoritate (١٥٩٠) شيئاً جديداً يختلف عن المواضيع المأخوذة، وأحياناً بصورة حرفية، من الكتب السابقة للفريق الخصم. وبعض المواضيع التي ثار حولها الجدل، مثل القانون الاساسي للمملكة (القانون السالي)، قلما كانت تمثل، والحال كذلك، الا اهمية ظرفية آنية. ومن خلال عنف الملاعنات، التي استندت، في الكثير من الحالات على حجج ضعيفة او غير موجودة، كانت السمة الجوهرية، المتجلية، ربما تختصر بجملة لبوشه حين قال: «ما يفكر به حلف ويقوله، ويعمله ويعيشه هو الكنيسة، ولا شيء غير ذلك».

تجاه هذه السمات الخاصة بالفوضى السائدة في فرنسا تبقى الحلف التحرك العام «لنقيض الاصلاح» الذي كان اليسوعيون ادواته الاكثر حماساً.

معتقدات «نقيض الاصلاح»:

تمسك خصوم هنري الرابع الادلاء بالفكرة القائلة بان للبابا الحق بخلع امير ملحد. وبالفعل تدخل البابا في الشؤون الفرنسية. واذا كان بعض اليسوعيين قد أكد بصورة كاملة الاطروحات التيوقراطية الوسيطية، فان غالبيتهم كانت مع اراء الكاردينال روبرت بالرمان الاكثر براعة والمتجلية من خلال كتابيه: «سمو وعظمة الحبرية» De Summo pontifice 1586 (1-Tracta (2 tus de potestate summi pontifici in rebus temporalibus 1610) ٢) معالجة سلطة الحبرية العظمى للشؤون الدنيوية.

لا يسند بالرمان الى البابا السيف الزمني، اي سلطة سياسية خالصة، اي نوعاً من السيادة على الملوك، بل حقاً محدداً يمارس لغاية روحية ad finem spiritualem اذ ان معارضة ما يقع، على

الصعيد السياسي من شأنها ان تعرض سلامة المسيحية للخطر.

وفسر لويس مولينا، الفرق فقال: بان خلع امير وراثي يقع على عاتق شعبه، انما بناءً على أمر من البابا. (والجمهورية المسيحية La Respublica Christiania) التي كان يتصورها هؤلاء المؤلفون لم تشكل كياناً سياسياً واحداً مثل المسيحية الوسيطية، بل كانت تتألف من دول متمايزة وذات سيادة. ولكن مصلحة الدين، التي تعلو فوق كل مصلحة، تقضي بوجود رقابة كنسية، في المجال الروحي، على ملوك ليسوا مستندين الى الحق الإلهي، بالمعنى الذي اعطاه لهذا التعبير جاك الاول في انكلترا ولويس الرابع عشر في فرنسا. ولهذا يدعي هؤلاء اليسوعيون، غالباً، ومن حيث المبدأ، بان السيادة هي ملك الشعب، ولكنهم قلما يتوسعون بهذه الفكرة الى درجة جعلها عقيدة سياسية، بل يعترفون دائماً برفعة وعلو النظام الملكي. هذا الموقف يحتمل، مع ذلك، بالنسبة الى الملوك جوانب مزعجة، خصوصاً عندما يعبر عنه باصالة قوية كأصالة جيان ماريانا.

ويعلن هذا الانسي الكبير اليسوعي في مؤلفه: في الملكية وفي النظام الملكي De Rege et regis institutione (١٥٩٨ ـ ١٥٩٩) الذي كتب خصيصاً لتنشئة فيليب الثالث (كما فعل اراسم سابقاً عند توليه تربية شارل كانت)، يقول: «Princeps non est solutus legibus» ويخصص دوراً كبيراً للسلطات المحلية، ويوسع بشكل خاص جداً الرقابة الاكليركية، ولكن ليس لحساب البابا، بل لحساب الاساقفة، «والاعضاء الاساسيون، امراء الجمهورية»، وقد لفت الكتاب المعاصرين بما فيه من دفاع، يشبه التحريض على قتل الطاغية، وهو أمر ساعد كثيراً في تغذية نحسبات اعداء الجمعية الجزويتية. ولم يتورع البرلمان الغاليكانيون عن ادانة أكثر هذه الكتب اليسوعية تطرفاً بسبب بابويتها وعدائها للملكية، وهذه الادانة، مقرونة بالرفض الذي لقيته القوانين الكنسية المقررة في مجمع ترانت ـ هي من ضمن خط حركة ساهمت في تفشيل الحلف: تمثلت بردة فعل قومية، معادية لروما (البابوية) وللاسبان.

انتصار الملكية

الحق يقال ان الحكم الملكي لم يعدم، في أشد ساعات الحروب الاهلية حرجاً، وجود مدافعين متحدين في الواقع، ضد التطرف الديني، وعلى ضرورة تفضيل وحدة المملكة على اي شيء آخر. الا ان هذه الفكرة لم تكف لوضع برنامج عمل، بل ربما استخدمها المتعصبون المتطرفون كذريعة لان الناس لا يتصورون وجود دولة بدون وحدة في الدين. وقد صدر احياناً، تصور واقعي للتسامح، مؤسس فلسفياً أما على استحالة أكراه الضمائر، وأما على بعض الشك بالاساليب التيولوجية المتحيزة جداً، على الأقل بعد صدور De Haeretices لمؤلفه سباستيان كاستليون (١٥٥٤).

أما حلفاؤه الفعليون، في هذا الموضوع فهم السوسينيون (اتباع سوسن: وهو صاحب نظرية تعارض عقيدة التثليث). او الملحدون الروحيون. وقلّما لوحظ تأثيرهم على الكتاب

السياسيين الذين يدعون الى الوفاق. وحتى المناشدات البليغة من المستشار ميشال دلوبتال ليست مستمدة منهم مباشرة. والتيار الملكي الذي ارتسم من سنة ١٥٦٠ حتى انتصار هنري الرابع قد تميز في اقصى قوته بالرغبة في التهرب من المناقشة النظرية حول هذه المشكلة، التي سوف يحلها، منشور نانت Edit de Nanutes، واقعياً سنة ١٥٩٨ بوفاق تعب وضجر، وليس بوفاق عقائدي (بخلاف ما هو عليه الحال في كل من المانيا وبولونيا، حيث تسود روح التنظيم هذا ان لم نجد الاساليب المرتبطة ببنية سياسية مختلفة).

واذا تجاوزنا هذا الذي حصل فاننا نجد انصار الملكية ـ الملقبين احياناً بالسياسيين. مرتبطين بحب غريزي. وتراثي، وشعوري، للملكية. والصورة التي يكونونها عنها، والمثال الذي يعزونه اليها ليس فيهما شيء متماثل ـ تصور عند لوبيتال لملك فرد مستبد «Solutus ligibus» ولكنه غير ظالم اطلاقاً، يتقبل الاسترحامات ويأخذ بالقيود والحدود طوعا ودون اكراه. ويذكر المستشار البرلمان انه يوجد هناك فرق بين «المراقبة والنصيحة المخلصة». ويركز بيار دي بلوا في «التمجيد الكاثوليكي» Apologie catholique ١٥٨٥) على هذا التأكيد للسلطة المطلقة مع لدعة مناوئة لروما بقوله: «الجمهورية ليست في الكنيسة، بل بالعكس الكنيسة في الجمهورية». وعلى هامش التراث التشريعي الذي ألهم ايضاً جان تيلي Jean du Tillet، حملت الطريقة الذهنية الاكثر ميلاً الى التاريخ، رجالاً امثال اتيان باسكه او دو هيلان في كتابه «في وضع وفي نجاح شؤون فرنسا ١٥٧٠) الى اتخاذ مواقف ذهنية اقرب الى مواقف سيسل. لم ينازع احد في وجود القوانين الاساسية. والفقيه غي لوكية، اذ ينكر ان يكون النظام متضمناً ادنى عنصر من الديمقراطية او الارستقراطية، لم يتوان او يتردد في منح «مجلس الطبقات العمومية» حق التصويت على الضريبة، لقد وقف موقفاً واضحاً من هذه النقطة، وملائياً لامنية شائعة جداً، ان لم يكن لقاعدة معترف بها حقاً او ملحوظة. حول مسألة طبيعة الحكم الملكي، يعتبر تكرار الصيغ الاطلاقية مشوباً بنفس الغموض الذي يكشف الفارق بين النظرية والواقع. وعلى هذا يرى بلفوري، ان الملوك مطلقون وأسياد «لدرجة انهم يستطيعون كل شيء، بالرغم من انه ليس كل شيء جائزاً لهم». وبالتأكيد. ان قوة الافكار الملكية تتأتى من شيء آخر غير الاعتبارات التي من هذا النوع.

ان الملك، كنقطة جمع وحيدة وملموسة، في الدول ذات الاتساع، يستفيد من تعزيز الشعور القومي. ويمكن ان نقارن، بهذا الصدد، بين تعابير هذا الشعور في فرنسا هنري الرابع، وفي اسبانيا فيليب الثاني، وفي انكلترا اليزابث. والمقارنة تفرض نفسها بين النظريات الملكية الغاليكانية وعقيدة الطاعة التي علمتها الكنيسة الغاليكانية بجدية موروثة من هنري الثامن. ورأي الكاثوليك الانكليز، على الرغم من فارق الدين، يبدو غالبا مرتبطاً جداً بالملكة. ان «بلد الولادة» يفضل على البابا.

ويتضح تأثير هذه الارتكاسات السيكولوجية الصعبة التقييم ان نظرنا الى الحالة الاجتماعية

فمنذ سنة ١٥٦٨ حذر «انذار الى النبلاء «Avertissement à la noblesse» هؤلاء من القيام بالاضطرابات «لنفكر بما هو أكيد جداً، والتجربة علمتنا ان نكون عاقلين تماماً، ان الملك لا يمكن ان يعصى من قبل افراد رعيته كما لا نعصي نحن من قبل رعيتنا» وأدت خطورة الاضطرابات في العمق، الى مواجهة الجماهير الشعبية التي كانت مخيفة لفترة معينة، بالتضامن فيما بين الطبقة الاجتماعية الارستقراطية والطبقة السياسية الملكية، دون القضاء نهائياً على التناقض بين فكرة حكم الدولة المفروض على الجميع وروح الاستقلال المتمكن من النبلاء، ومن الاعيان والحكام، ومن الهيئات المحلية.

المقطع الخامس - الانشاءات العقائدية

بفضل جهد البناء والتعميق المتمثل بالتآليف الكبرى السياسية، تجاوزت هذه الاخيرة التيار الذي حملها، والذي امدها بالمواضيع فقدمت له الحجج والبراهين الأقوى، ولكن اذا رفعنا النقاش الى مستوى عقلي عالٍ. تبعد هذه التآليف، ان لم يكن حتما عن الواقع، فعلى الأقل عن واقع الرؤية والتفكير الذي يجول في الاذهان الأكثر بساطة، وحتى عند الناس المثقفين الذين لا تجتذبهم النظريات السياسية. وبروز الثروة الفلسفية عند الفقهاء، لا يجب ان ينسينا الغنى التاريخي العظيم في الرأي العام المتكون والقائم على تصورات مبهمة، وعلى مواقف ذات وعي غير كامل متأثرة بصورة مباشرة بالمصالح والاهواء والظروف. فالتركيبات النظرية على اهميتها تضفي تماسكاً مفتعلاً على اراء متنافرة ومتباعدة مما يجعل شهرتها الدعائية أكبر من مفعولها. وكثير من الذين يقرأونها، ويتأثرون بها فعلاً، يحتفظون منها فقط ببعض الاوجه، وببعض الفكرات المنفصلة، وحتى ببعض الصيغ التي يفسد معناها عندما تتعمم. ويمكن التعرف على توضيح للرغبات السياسية الجوهرية، في آخر القرن السادس عشر في الصروح التي أقامها بودان Bodin، والتوثيوس Althusius وسواريز Suarez.

بودان

حياة جان بودان، (١٥٢٩ او ١٥٣٠ - ١٥٩٦) غير معروفة تماماً من بعض جوانبها الجوهرية.. فبعد مرور عابر عند الكرميين[١] Les Carmes ربما تعرض بسبب كالفينيته للموت بالمحرقة، وقد لعب كمحام في باريس، بعد دراسة جرت، بصورة رئيسية، في تولوز، دوراً في حزب «السياسيين» استلفت الانظار في جمعية بلو العمومية (Etats des Blois) سنة ١٥٧٦). وبعد مشاركة في مشاريع الدوق دالانسون، انهى حياته في منصب وكيل الملك في البرلمان، في لاوون، حيث انتسب الى الحلف La ligue حذراً ودرءاً للشبهات، متخلياً عنه بسرعة وكان انتاجه مزامناً لحياته السياسية الناجحة من غير جباية، ويدين بودان لهذه الحياة السياسية بمعرفته الجيدة

(١) أو الكرمليون. (المترجمة).

بمقومات السياسة الفرنسية. الا ان انتاج بودان يعود بصورة أكبر الى مطالعات ضخمة والى حشرية شاملة.

فقد كان بودان يعرف العبرانية، واللغات الكلاسيكية، ولهذا كان يهتم بكل الظاهرات الاجتماعية: انه رجل قانون، ومؤرخ، واقتصادي (في جوابه الشهير على بدعة السيد دي مالسترا Malestroit سنة ١٥٦٨)، وفيلسوف ايضاً ـ ولكنه لم ينشر كتابه الجريء المسمى: «نقاش حول التجريد السياسي»[1] Heptaplomeres Colloquium الذي يشتم منه روح القوة الفكرية «l'esprit fort»، في حين ان مؤلفه: «تجنن السحرة» (Demononanie des sorciers) (١٥٨٠) يظهره لنا متشبعاً، ككل المفكرين الكبار في عصره، بالتصورات السحرية. ان ثقافة بودان لها الابعاد، ولها الاتساع الموسوعي الذي كان للأنسنة في «عصر النهضة» ان طموحه الفكري، عندما الف «كتب الجمهورية الستة» (١٥٧٦) كان على مستوى سعة علمه: المهم تأسيس العلم السياسي، ثم رسم سبل النهوض بفرنسا بذات الوقت.

المصادر والأسلوب

ان ضخامة البناء البادية لاول وهلة، تلفت النظر أكثر من وضوح الخطوط. وقد تثقف بودان عن طريق الكتب. ابتداءً بالانجيل وانتهاءً بحكايات السفر المعاصرة. اي على يد المؤرخين والقانونيين. ولم يغفل المعالجات الفلسفية، والمجموعات المستندية. ولا المصدر الحي، وهو المحادثات. وكان يتصرف في كل ذلك بثقة وبطمأنينة وبرشاقة، غير آبه بالغموض، ان لم يكن في فكره، فالتعبير عن هذا الفكر ـ انه مؤلف صعب ليس فقط بسبب قلة فنه ـ فهو يعرف ويحلل تجريدياً كحقوقي، ولكن حسه بالسببية التاريخية للاشكال السياسية يبرز من خلال «الجمهورية» La Republique كما من خلال تأليفه المشوق: «اساليب سهلة في معرفة التاريخ» (Methodus ad facilem historiarum Conitonem (1566) يتهج مسلكين فيه، استنتاج (من العام الى الخاص) واستقراء (من الخاص الى العام)، وهذان المسلكان يمكن ان يتطابقا، اجمالاً مع الفكرتين الرئيسيتين في الكتاب: اولاً دراسة بنية «الجمهورية»، ثم فيما بعد دراسة التطور، ولكنهما مسألتان متشابكتان باستمرار: ما هي الطبيعة العميقة للدولة؟ ما هو أفضل نظام؟ هذه الثنائية تخف حدتها نظرياً، اذا ان «الجمهورية الحسنة التنظيم» تستحق وحدها اسم «الجمهورية» والدولة الافضل انما هي كذلك لانها وحدها تحقق جوهر الدولة. وبما ان بودان، وهو يرفض الطوباوية، يريد «اتباع القواعد السياسية بحذافيرها ما أمكن»، فانه مع ذلك، يشعر بالحرج القليل عندما يريد الاستمرار بالتمسك بهذا الدمج بين الواقع والحق.

السيادة La Souveraineté «الجمهورية هي الاستقامة في الحكم، وهي تتألف من عدة عائلات لها مصالح عامة ومشتركة كما يتمتع بسلطة سيادية».

هذا الحشر للعائلة في التعريف له فائدة مزدوجة فسبق العائلة للدولة، قدم لبودان صوراً

---

(١) التجريد هنا بمعنى التعرية واظهار حقيقة الواقع (المترجم)

أبوية عن سلطة العاهل، كما افاده في تبرير الصفة القدسية للملكية الخاصة. وتنشأ الجمهورية عندما توجد «وحدة» بين العائلات ولكن «لا يوجد ابداً حق عام او شيء عام، اذا لم يكن هناك حق خاص او شيء خاص»، تتكون الجمهورية ايضاً عندما توجد سلطة عليا «وتوجد فيها بين الاعضاء والفرقاء». حول هذا المفهوم للسيادة. محور كل بناء، يتوسع بودان طويلاً. ان على الحكم المطلق ان يفرض قانونه «ولو دون رضى افراد الرعية» والتبريرات التي يقدمها لذلك مملؤة بالفكرة الرومانية حول الجلالة الامبراطورية، وفيها نتعرف على الصيغ الكلاسيكية التي اتى بها الفقهاء الحقوقيون. ولكن بودان، حين يركز على ديمومة السيادة، فانه يضعها فوق العاهل. ولا يقدم للملك تبريراً فلسفياً، بل انه يقررها كحتمية جازمة، لازمة لوجود الدولة ولوحدتها سواء قامت هذه الدولة بفعل عنف الاقوياء او برضى البعض الذين يرهنون للآخرين حريتهم الكاملة المطلقة، بملء ارادتهم».

والسيادة لا تتجزأ وهي مطلقة والقانون، الصادر عنها، «هو أقوى من الأنصاف الظاهري». وكون الملوك «ملزمون بمواثيقهم» لا يناقض هذا المبدأ، لان بودان وهو يتكلم عن المواثيق يفكر في قضايا تتعلق بالنزاعات الادارية. ولكن، من جهة أخرى «ان السيادة المطلقة المعطاة للامراء وللاقطاعات السيدة المستقلة لا تمتد اطلاقاً الى شرائع الله والى القوانين الطبيعية». وينتج عن ذلك، ان اوامر العاهل، القاضية بتصرفات مناقضة، (وبودان لا يوضح كيف يتم تقرير ذلك) للقانون الطبيعي، هي جديرة بالمخالفة شرعاً، هذا اذا ظل العصيان غير ممكن او محظوراً. وهكذا نرى ان بودان لا يخلو من قليل من التناقض بين اطلاقية السيادة ومحدوديتها بواسطة القانون الطبيعي، خصوصاً وانه لا يوضح الا قليلاً هذا المفهوم الاخير.

دولة وحكومة

الواقع، وعلى وجه التحديد، ان المبدأ الجوهري في الجمهورية، (وهو السيادة المطلقة الواحدة، مهما بدا جامداً في الظاهر، وثابتاً ابداً)، يبدو مرناً جداً من خلال مفارقات جد معقدة. المفارقة، الاولى، بين شكل الدولة وشكل الحكومة: الجمهورية تكون، بحسب متولي السيادة، ملكية فردية، او ارستقراطية، او ديمقراطية. وكل شكل من هذه الاشكال له حسناته ومساوئه، التي يقارن بودان فيما بينها، كبلاغي مشبع بالنصوص الكلاسيكية، بل وأيضاً بتحليلات اصلية. واذا كانت اساتيذه هي ضد الديمقراطية، (التفاوت الطبيعي، عدم الاستقرار، الديماغوجية) تأتيه من الاقدمين، فانه يظهر في كتابه «البندقية» ميله الشديد الى الارستقراطية ان وجدت ويمتدحها ويعلي شأنها. واذا كان تفضيله الصريح يذهب الى الملكية، فبالاستناد الى مبدأه العظيم القائل: «لا يمكن لاحد ان يكون سيداً في الجمهورية، الا واحد فقط. . كيف يمكن تصور جسم بعدة رؤوس او شعب يتولى السيادة». ومع ذلك لم يقل هو كل شيء. كل شكل من أشكال الدولة الثلاثة يمكن ان تكون له حكومة ملكية، او ارستقراطية، او ديمقراطية. تعقيد عجيب، يؤدي الى اعتبار الامارة، بالمعنى الايطالي للكلمة، وكأنها الشكل

الملكي للحكومة الديمقراطية. وماذا يمكن ان يقال عن الارستقراطية ذات الحكومة الديمقراطية؟ ومع ذلك ليست هذه التفريعات عبثاً - ان الملكية البونابارتية مثلاً - لها، من حيث النظرية، نشأة وأصل ديمقراطي، لانها مكنت بودان، الذي أنكر امكانية وجود شكل مختلط على صعيد السيادة، من العودة الى الواقع على صعيد الحكومة: ان الجمهورية الرومانية كانت ديمقراطية ذات حكومة ارستقراطية.

وللملكية، بالتأكيد، اشكالها الثلاثة الحكومية، بالطبع: الملك يستطيع الحكم «شعبياً» مع تساوي النسب، (مساواة الجميع أمام الاعباء العامة)، او ارستقراطياً بالنسبة الهندسية» (اعباء ملقاة على عاتق النبلاء والاغنياء) «او بالتنسيق او الدمج، من غير عنف وبلطف، بين النبلاء والعامة، بين الاغنياء والفقراء». ولكن فائدة ما قاله بودان حول الملكية نابع، بشكل بارز وواضح، من تمييز اضافي، (لا ينسجم مع التمييز السابق)، بين الملكية المستبدة (الطغيان الكامل الذي لا يحترم «قوانين الطبيعة»)، وبين الملكية السيادية، حيث الملك، «سيد (مالك) للأموال وللاشخاص». هذا التمييز الاضافي ينشىء ايضاً دولة بالقوة، لا بالقانون، هي الملكية الشرعية، التي تشكل وحدها، حقاً «جمهورية» «يطيع فيها أفراد الرعية قوانين الملك ويطيع فيها الملك قوانين الطبيعة». انها توفق، باللغة البودينية، بين السيادة المطلقة الخالصة وبين حرية الافراد، التي تقوم جوهرياً على الملكية الخاصة الفردية.

بودان والملكية الفرنسية

هذه التصنيفية الدقيقة، المتعبة، في بعض الاحيان، تقدم لبودان الاساس المنهجي لآرائه حول حكومة فرنسا. ويمكن هنا التساؤل هل كيّف بودان الاطار النظري حتى يتلاءم مع هذه الاراء، الفرعية العارضة، مهما بدت مسكوبة في قالب عقلاني خالص؟ ان التناقض بين «الاطلاقية الشرعية» «الاطلاقية والاستبدادية التحكيمية» ينبع، بالتأكيد، عن خط فكر يرفض اخضاع الحق وحصره في واقعة القوة وحدها، خصوصاً اذا كان هذا التناقض تكتيكياً، لا حقيقياً وخصوصاً ان بودان لم يستطع التهرب من معالجة موضوع «الاستبداد والتسلط»، وهو موضوع الساعة، يومئذ، فأراد الابتعاد عن مكيافلي، واتباعه من مناصري الطغاة، وبآن واحد الابتعاد عن أعداء الملوك «المونارکوماك» دعاة الفوضوية والاستباحية. ولكن من الصعب الادعاء بان بعض المواقف الذي وقفها بودان، هي استنتاج معقول من مبدأه حول السيادة، او هي تنسجم مع هذا المبدأ. فهناك اولاً المشكلة العامة المتعلقة بالقوانين الاساسية للمملكة. في فرنسا، يعترف بودان بأن هذه القوانين تنحصر في «القانون السالي»، وفي عدم امكانية بيع الممتلكات الملكية. هذه القوانين «التي اقترنت والتصقت بالعرش» تقيد، العاهل وتلزمه، على الرغم من ان سيادته وسلطته هي قوة مطلقة. وبصورة اوضح ايضاً، يصرح بودان، وهو الذي يعري مجالس «الطبقات العمومية» من أية حصة في السيادة، علناً بان الملك لا يستطيع فرض الضريبة على أفراد رعيته «الا عن طريق مجالس الشعب او عن طريق كل مقاطعة، مدينة او

بلدة باستثناء حالة الضرورة-القصوى. والتماسك في البناء البوديني لا يرفض أدخال فكرة تقليدية عليه منقولة عن المؤرخ كومينز Commynes وما تزال موضوع جدل من حيث القانون ومن حيث الواقع وتقضي بالدفاع بقوة عن أموال المكلفين ضد السلطة الملكية.

ولاقرار هذا التماسك ثانية، يتوجب وهذا امر عسير، تأويل القواعد الجازمة، حول السيادة وكأنها شرطية او احتمالية، في ضوء مقاطع اخرى كالمقطع الذي يصرح فيه بودان بأن الملوك خاضعون لشريعة الله والطبيعة، ولعدة قوانين بشرية مشتركة لدى كل الشعوب من الواجب ربط اطلاق السيادة بحق عال اسمى، او بالخير العام، او بأية قيمة أخرى رسمت كغاية للدولة، ويجب تقدير قدسية الملكية الخصوصية ـ حتى تجاه الضرورات الضريبية ـ وكأنها مادة من القانون الطبيعي لا يستطيع الملوك انتهاكها. اذا كان هنا جوهر الفكر البوديني، فيجب الافتراض بانه يعبر عنه بقصور وذلك باسناد كل شيء الى اطلاقية السيادة. من المؤكد. في مطلق الأحوال، انه قد يصل الى التمادي، في الحد من حقوق الملك، أكثر مما يفعل الكثير من المنظرين المعاصرين له حول الملكية المطلقة، امثال غرغوار دي تولوز، الذي هو ايضاً تلميذه.

السياسة والدين

من جهة اخرى، لم يكن تصور بودان، للحق الإلهي مثل التصور الذي نجده عند بيار دي بالوا او عند وليم باركلي، هذا الايكوسي الذي كرس حياته كأستاذ للحقوق في فرنسا، والذي نشر سنة ١٦٠٠ مؤلفه: «في ملكية وشرعية» «De Regno et Regali Potestate» في هذا التصور، يستمد الملك سلطته من الله مباشرة، وفي كل لحظة بموجب صك خصوصي ان امكن القول. ان أساس السلطة السياسية بالنسبة الى بودان، هو أمر عقلاني، يتوافق بالطبع مع الارادة الالهية، بكل بساطة، لان الطبيعة ولان العقل البشري هما من مخلوقات الله، بكل تأكيد لا يستبعد بودان الله من الجمهورية. حيث يلعب الدين دوراً جوهرياً في تثقيف، وفي مراقبة الآداب العامة والحياة الفكرية. وعلى كل لا يبدو، ان استبدال الله بأي مبدأ فلسفي آخر، او زوال السمات المسيحية الخصوصية لله، تحدث خللاً محسوساً في البناء، لقد زالت فكرة المسيحية تماماً من آفاق بودان، فهو يرى المسائل السياسية في اطار الدولة السيدة، دون ان تطرح علاقات هذه الدولة بكنيسة كونية اية مشاكل في نظره. وللمحافظة في دولة ما، على الوحدة الكنسية الضرورية، يجب الغاء الجدال حول الايمان. فاذا وجد الجدل، فالاقناع وحده هو الدواء. وبودان حين يوصي بالتسامح، وهو الذي ربما قد توصل، فيما خصه شخصياً، الى دين طبيعي، فانه يبقى منطقياً تماماً مع تفكيره الخاص في السياسة. والجمهورية، المتحررة، ان أمكن القول، من صراع المذاهب، تصبح دنيوية بالقوة، كما هي فعلاً، وتصبح ظاهرياً، مؤممة. والتزمين والتأميم هما اللذان يقربان فيما بين بودان ومكيافلي، بالرغم من الكره الشديد الذي يكنه، مؤلف «الجمهورية» (بودان لمؤلف «الامير» (مكيافلي).

النسبية التاريخية

ان البعد بين الفكرين ضخم في الواقع. يظل بودان مطبوعاً بالانسنة المسيحية وبالعقيدة الحقوقية، لكي لا يفتش في الدولة عن عقلانية أخلاقية تتناسق مع القيم التقليدية. ويبعده عن مكيافلي ايضاً، حيثية اخرى مهمة يتوجب تسميتها فكره العلمي. فكر علمي محدود بحدود عصره بالتأكيد، ولكنه فكر يذهب بعيداً جداً الى أبعد مما يذهب اليه شارح (تيت ليف)[1] او الرجال الذين يبحثون في الانجيل عن دروس السياسة. تجاه ضخامة تشتت التجارب التي يقدمها تاريخ الانسانية. اراد بودان ان يفهم أسباب التغييرات، الانتصارات والهزائم في كل الانظمة، واذا كان قد اشار الى تأثير النجوم، والاعداد، فذاك أيضاً من أجل ان يستخلص منها، ما لا يمكن استخلاصه من القوانين الصالحة في التاريخ.

ونظريته حول المناخات، بالمقابل، موضوعية جداً، في مبدأها، ان لم تكن في صياغتها. ومفهوم «فطرة الشعوب» الذي استنبطه، يرد على الفطرة الصبيانية: «يجب ان لا نندهش ابداً ان يكون الفلورنسي المواجه للشرق وللوسط، والذي يجد الجبال وراءه من جهة الساتريون والبونان. أكثر ذكاء من البندقي، وأكثر حذقاً في شؤونه الخصوصية...» ولكن تحت هذه التخيلات العابرة تبقى الفكرة خصبة: الناس. المجتمعات. تظل مطبوعة بالمحيط الطبيعي. الذي يتغير على أيديهم. ليس من سياسة مستقلة عن الظروف الجغرافية التاريخية، وعن المعطى الاجتماعي ذي المقومات الاتنية، والجغرافية والتاريخية. «من أهم ركائز الجمهوريات، وربما أهمها، هو تكييف الدولة مع طبيعة المواطنين، وكذلك المراسيم والقرارات مع طبيعة الامكنة، والاشخاص والزمان».

التراث والتقدم في الجمهورية

هذه النسبية تكمل عقيدة السيادة ولا تناقضها بعنف لان بودان عرف كيف يستمد عدداً من الاشكال المقبولة. فهو يعلم بآن واحد، المحافظية، والتجديدية: فالمؤسسات والتقاليد، بمجرد وجودها، لها قيمة يجب ان يحسب لها حساب، لانه لا شيء في الشيء الاجتماعي مصطنع. والتطور على كل يقتضي التكيف الذي، بشأنه يجب التصرف، مثل ما يتصرف «هذا الاله العظيم الطبيعة الذي يصنع كل شيء، رويداً رويداً وبشكل لا يحس تقريباً. ويقوم ثراء «الجمهورية» على شكل مزدوج من الكلية Universalité كلية تجريدية لفكرة السيادة ذات الابعاد الصعبة التنسق، التي توضح الشرط الاول لوجود كل دولة: وهو وجود حد ادنى من التماسك المفروض والمقبول بآن واحد.

كلية مادية في الاسلوب التاريخي التشبيهي من شأنه ان يسمح باستخراج العناصر التي تشترك فيها الانسانية من بين الانظمة الحقوقية والاخلاقية المختلفة. وهذا هو سر النجاح الكبير

---

(١) مؤرخ لاتيني (٥٩ ق. م) كتب تاريخ روما. (المترجم).

الذي أحرزه عمل بودان ـ عدة طبعات وترجمات حتى القرن الثامن عشر ـ والذي اعتمد في برامج عدة جامعات.

والنظريات التي يحتويها هذا العمل، حول حكومة فرنسا، تخلو من الاصالة، وتصوره العام لاطلاقية متميزة تماماً عن الاستبدادية ليس جديداً.

في حين ان بعض التوضيحات التي يقدمها عن الاستبدادية تتعلق بميل سياسي معارض للميل الذي يدافع هو عنه ـ وبصورة خاصة، اطروحته حول التصويت على الضرائب من قبل «المجالس». وحول هذه النقطة، اذا نظرنا الى مسار مجمل الافكار الاطلاقية، يبدو بودان بمظهر المحافظ المتعلق بفكرة وسيطية. وبالعكس يبدو متقدماً. عندما يدعو الى قيام جيش قومي دائم، والى توحيد الاوزان والمكاييل، والى تدابير اخرى تهدف الى اعطاء الدولة سلطة أكبر وتماسكاً أشد، من حيث الواقع. ومن بين أبطال الملكية المطلقة، يبرز بودان في المقام الاول، بقوة حكمه الحقوقية، وخصوصاً لانه يحس أكثر من الآخرين، وبعمق وبواقعية، بما يربط، هذا النظام بضرورات اللحظة التاريخية. وبالحركة التوحيدية القومية التي هي بآن واحد الاطار والوسيلة. وهو بهذا يفتح المجال أمام التأويلات المتنافرة فبالامكان شده نحو لويس الرابع عشر ونحو مونتسكيو، من خلال ما سبق له ان سجله في «الجمهورية» من انها تركيبة ناقصة من زاويتين، ويؤكد بودان على سمو الملكية المنضبطة بشكل منسجم، فوق كل نظام آخر، ولكنه يصرح، فضلاً عن ذلك ان قيمة كل نظام سياسي نسبية، وتتعلق بظروف تاريخية محددة ولا يبدو عليه انه لحظ التناقض الخفي بين هاتين الفكرتين وقلما رأى معاصروه والاجيال التي تلته، بصورة خاصة في فرنسا، هذا التناقض فهم قلما احتفظوا الاباولى هاتين الفكرتين اي سمو الملكية. كان هذا هو المنحى الغالب في التفكير العام. اما في اوساط مختلفة عن الوسط الذي يشكل فرنسا الملكية، فقد عرفت عقائد أخرى مختلفة نوعاً من النجاح.

جوهانس التوس (او التوزيوس) Al Thusius (١٥٥٧ ـ ١٦٣٨)

تدخل سياسة بودان ضمن التراث القومي للدولة التي تتمحور حول سلالة وتتقوى بمركزية متصاعدة. أما سياسة التزيوس (جوهنس التزيوس، ١٥٥٧ ـ ١٦٣٨) فمطبوعة بالمناخ الالماني، الحصري الضيق: خصوصيات محلية واقليمية، وتعلق واضح، (من قبل الجمهوريات المدينية) بالاستقلال الذاتي الذي كان يتهدد نمو الدولة الاقليمية، تهديداً جدياً.

وعلم هذا القانوني الوستفالي، الناشيء في وسط كالفيني، لمدة طويلة، الحقوق، في هربون (كونتية ناسو) حيث الف كتابه المسمى كتاب أسلوب السياسة (١٦٠٣). وأدى نشر هذا البحث ان دعته مدينة أمدن لوظيفة سنديك، فقام بالمهمة بكفاءة متزايدة حتى وفاته. وأتاحت له تجربة الحكومة البلدية ان ينمي ويغني كثيراً مؤلفه: بحيث بلغت الطبعة الثالثة (١٦١٤) ضعفي حجم الطبعة الاولى. وقلما استطاع مفكر سياسي ان يوحد بشكل حميم ودائم

النظرية والعمل كما فعل التوسيوس.

التجمع العضوي:

لم يكن التوسيوس اقل اصالة وبراعة، في تعريف موضوعه، وفي أسلوب عرضه. لقد أكد بقوة، على استقلالية العلم السياسي تجاه الحق والفلسفة والتيولوجية، فبني انطلاقاً من فكرة التجمع العضوي، تحليله المنهجي عبر وصف لكل مراتب الحياة الاجتماعية. عند الانطلاق اذاً، لم يكن هناك اي تأمل وفكرة قانونية، فقط الفكرة الارسطية، ان الانسان هو حيوان اجتماعي، مندمج بالضرورة في الكتل والجماعات ومهمة السياسة ان تدرس «الشروط الضرورية، الجوهرية، والمنسجمة» للحياة الاجتماعية، منذ العائلة الى الدولة. ان الحياة هي تكافلية. وفن تعيش الناس في المجتمع يعود في النهاية الى معرفة الطبيعة الاجتماعية. أما العقيدة فتظهر بمظهر العلم الاجتماعي، ويحلل التوسيوس اولاً بصورة منطقية، المميزات العامة لكل تجمع تكافلي: وجود ثروة مشتركة، تقسيم العمل، وجود بعض القواعد الحقوقية. ويشدد على التمايز، الذي يحصل الزامياً بين الحاكمين والمحكومين ـ لا تجمع بدون رئيس ـ كما يشدد على قوة الشعور بالتضامن الذي يبرز في الانتظام. وهذه السمات تتوضح عندما ندرس، انطلاقاً من الابسط الى الاشد تعقيداً، سلسلة الاجهزة والمؤسسات الاجتماعية.

تراتب الاجهزة

يركز التسيوس، في القاعدة على مجموعتين خصوصيتين (غير عموميتين): من جهة، العائلة، وهي خلية طبيعية تتكون فيها نزعة الاجتماع (المؤانسة)؛ ومن جهة ثانية، الكلية او الشركة، وهي كتلة اختيارية، مثالها الافضل اتحاد ابناء الحرفة الواحدة (كوربوراسيون)، وفيه تظهر السمتان الاكثر دلالة في تصورات التسيوس:

١ ـ حكومة ديمقراطية، من حيث ان الرئيس المنتخب يعتبر ادنى مرتبة من الشركة التي يرئس والتي تلزمه تعليماتها .

٢ ـ تماسك عضوي يجعل من الشركة جسماً واحداً، مزوداً بالشخصية الحقوقية والأدبية التي تؤمن التمثيل الحصري لكل الاعضاء في الخارج. والفرد يساهم في المجموعة الاكبر بصفته عضواً في مجموعة اساسية قاعدية اصغر. والكومونة او الحاضرة، ليست تجميعاً لمواطنين معزولين، بل لكتل ذات كيان سابق ومنظم، تتولى الحاضرة اعادة تنسيقه عند مستوى اعلى: انتخاب او عزل ممكن لاصحاب المناصب من قبل مجلس المواطنين.

تبادل الارتباطات والالتزامات القائمة على الايمان التي هي ركيزة العقيدة ثم خضوع السلطات للقوانين الصادرة عن ارادة الجسم المدني. والتنظيم الذي ينحرف قليلاً بنتيجة توسع الصلاحية الاقليمية، يعود فيستقيم عند مستوى المقاطعة، التي يشكل اعضاؤها الاسلاك او الكليات العامة (كهنوت، برجوازيون، فلاحون). وعلى رأس المقاطعة، يحتل الامير مكاناً يوازي

مكان العمدة في الحاضرة؛ وهو كرئيس للسلطة التنفيذية وللإدارة، يرئس المجالس الطبقية ولكنه بدونها لا يتخذ اي قرار مهم. في حين انها تستطيع هي خلعه، اذا اخل بواجباته، حتى ولو كان وراثياً.

الدولة:

الدولة كتتويج للهرم تبدو وكأنها اتحاد للاقاليم وللمدن المستقلة، ولكن التسيوس يلح على وحدتها القومية. والدولة ليست درجة تضاف الى الدرجات السابقة، انها المجموعة التكافلية الكاملة المستغنية «المستكفية بذاتها». ويركز التسيوس بقوة على اهمية هذه الخصوصية لكي يصل منها الى السيادة، وهي الصفة اللازمة للدولة: انه بهذا تلميذ بودان. وموازاة الدولة مع الكيانات التي هي ادنى منها مرتبة لا بد منها لان السيادة هي ملك للمجموعة بالذات وليست لرئيسها. والملك خاضع للقوانين، وهو مندوب مرتبط بعقد. ويوافق التسيوس، من قريب كارهي الملوك Monarchomaques. ويوضح مذهبه فيسند دوراً كبيراً لكلية من أصحاب المناصب، الاسياد او الحكام ـ وهو مفهوم كالفيني قديم ـ يجعلهم كحراس للشرعية وينتخبون الملك. صحيح ان الدولة ليست بالضرورة، ملكية. اننا نجد العرض، التقليدي لمزايا اشكال الحكومات الثلاث، ولكن هذه المسألة بالنسبة الى التسيوس ثانوية جداً، لانه يرى، على كل حال ان «الشعب وحده هو صاحب السلطة والجلالة». والعاهل ملزم او مقيد بتنازلات انتخابية، وحنثه بعهوده الرسمية يعاقب عليه بمقاومة الشعب له. واذا استمر الطغيان والظلم، فحطم الدولة، فان حق المقاومة عندها يصبح حق انفصال.

العقيدة ونماذجها:

نتعرف بدون مشقة، من خلال الشكل المتحذلق لاسلوب منهجي، على العناصر الجوهرية التي استعارها التسيوس من الواقع المعاش. الم يمارس العصاة النرلنديون حق الانفصال؟ ولتبيان دستور الاقليم يستعين الكاتب بهولندا وبزيلندا، او ايضاً بفريزا حيث يناوىء مدن السلطة الكونتية. ويشكل الناخبون الامبراطوريون في نظره كلية حكام او مجموعة اعيان. وتفقد العقيدة، ان نظرنا الى تفصيلاتها بساطتها ودقتها من جراء استلهامها المؤسسات التقليدية الامبراطورية. ان نظام الشركة مثلاً (كوربوراسيون يمكن ان يصدر عن تنازل من قبل السلطة العليا). وهذا ما يدخل تغييراً جدياً في المبدأ الديمقراطي لحكومة هذه المجموعة او الكلية الاساسية. والتشابه فيما بين المراتب المتراكمة ليس دقيقاً حقاً. واذا كان صحيحاً ان البرجوازي في مدينة ما لا يصبح مواطناً الا بصفته عضواً في الشركة او المجموعة لا بصفته كفرد، فانه يساهم مباشرة في الحياة البلدية في مجلس المواطنين، ولا يوجد مثل هذا عند مستوى المقاطعة وبصورة أولى عند مستوى الدولة حيث تدخل انماط التمثيل على الرسمية تعديلات وتحريفات محسوسة: فالمدن يمكن ان تمثل مباشرةً كأعضاء في الدولة، او على العكس يمكن ان تذوب في المجموعات الاقليمية. واذا كانت بعض المدن تمتلك درجة من الاستقلال الذاتي تتساوى مع

درجة الامارات الاقليمية، الا يمكن تصور اقليماً واسعاً بهذا المقدار، ومعقداً ايضاً، لكي يشكل دولة؟ من الملحوظ ان المبدأ الانتخابي المطبق في المجموعات الدنيا، ومن أجل تعيين رئيس الدولة، لا يصلح في مجال المقاطعات او الاقاليم: ولا نعرف فعلاً في الامبراطورية كونتا او دوقاً يستمد كرامته وشأنه عادة من الارادة الشعبية. ما لم نفترض ان روابط رئيس الاقليم مع الدول الاقليمية تتطلب نوعاً من المشاركة في السيادة ـ وهذا ما يناقض المبدأ الجوهري للسيادة الشعبية.
ويجب ان نلاحظ ان العقيدة تبتعد عن الواقع المؤسسي في حين انها تبدو، في الكثير من الجوانب، صورة مبسطة عنه.

صعوبات الفدرالية المجردة:

يهفو فكر التسيوس الى ان يصب في قالب واحد صارم هو «القالب التكافلي» Sa con-sociatio symbiotiqua قوى تتعارض جذرياً في ألمانيا عصره، ولا تنتظم اطلاقاً: استقلال البلديات استقلالاً ذاتياً، في مواجهة الامارة الاقليمية، نظراً لان الثابتة الوحيدة هي العداء بين كل الاجسام السياسية والسلطة الامبراطورية. ولكن التسيوس يعتبر الامبراطورية كدولة، وهذا امر يدخل في الافتراض حاله في ذلك كحال الفكرة القائلة بأن الناخبين يمثلون «اصوات الشعب بكامله» ان سمات الدولة في تصوره لا تتوجد في الامبراطورية: وهو يرفض فكرة السيادة الشخصية المطلقة، ويحتفظ لمفهوم السيادة بكل قوته ودولته التي يسود فيها الشعب، لها حق في الاجلال يعلو على حق الحاضرات والامراء. فهي تراقب مثلاً كل التنظيم الاكليركي ويجب ان تفرض ارثوذوكسيتها الدينية.
كيف يمكن لالتوسيوس، في الوضع الالماني في زمنه، ان يريد، بآن واحد، وجود هذه الدولة القوية الممارسة للسيادة الفعلية، والابقاء على الدين الحق، اي الكالفينية بالنسبة اليه، وهي ذات اقلية ضئيلة، يحميها بصورة جوهرية عجز الامبراطورية عن اقامة وحدتها الدينية؟.

ويسهل تفسير الصعوبة العميقة والضعف النظري لبناء التوسيوس، اذا طرحت المشكلة على صعيد اعم من صعيد هذا التناقض التكتيكي. انه يدافع عن الاستقلالات الذاتية، خصوصاً استقلالات المدن الكبرى المتجسدة في هيأتها البورجوازية: كل شيء في العقيدة، يتجاوب مع هذا الهم. له معنى تاريخي ويعكس تطلعات شائعة جداً وواقعية ملموسة، ولكنه بذات الوقت، يتوق الى الاحتفاظ بمضمون وحدوي فعلي لمفهوم الدولة. ان التسوية النظرية لهذا التناقض هي الفدرالية، التي تفترض تحديداً للصلاحيات فيما بين السلطات المتراكمة. وفي الواقع تتم التسوية بشكل عملي تجريبي. في المقاطعات السويسرية، او في هذه المناطق المتحدة Provinces Unies التي لا تشكل دولة فدرالية، ولا اتحاداً فدرالياً صحيحاً، لا تستطيع السلطة العليا ان تتهرب الا ببطء شديد من ضعفها الاصيل. ان وحدة نظام التسيوس تقوم في صيغة تجريدية، في شكل يكون، بصورة مسبقة مفتاح هذه التسوية، ان بناءه الوراثي للدولة هو فدرالي لأنه وراثي ولكنه غريب عن روح الفدرالية بمنهجيته الهادفة الى ايجاد دولة متماسكة كدولة بودان.

مركز التسيوس

كان بودان فقيه الاطلاقية، يعتقد ان التسامح ضروري، مع تفضيله الطغيان على الفوضى أما التسيوس فهو من انصار السيادة الشعبية وقد قضى بنفي او سجن المخالفين الدينيين، في حين انه مع ذلك، اعترف لكل مواطن بحق الاستفادة من الحريات المقررة تحت رعاية القضاء: تناقض حول المبادىء وحول عدد من نتائج المهمة. والتسيوس «الكلفيني» والمدين كثيراً للتراث السياسي عند المونارکوماك، يناقض تماماً كالفن، حين يضع الكنيسة، حتى في المسائل الروحية تحت اشراف الدولة، لان دولته، بحسب تعريفها هي دولة مسيحية لها الطاعة الحقة. وحول هذه النقطة ايضاً يتغلب التسيوس على التناقض بواسطة التوفيق الذي لا أثر له على التناقض الفعلي بين القوى والافكار. ويرتكز بناؤه على تركيبة من التجريد ومن البلاغة امر يتميز به الاتجاه الثابت للفلسفة الالمانية.

ولكن التسيوس ذو فائدة اخرى كشاهد. انه يبدو مبشراً بالديمقراطية الليبرالية على الرغم من بقائه بعيداً عنها بعد العقائديين الاطلاقيين: فتصوره العضوي النقابي التسلسلي للمجتمع، وفكرته عن الشعب ربما كانت لها الصبغة الجرمانية، ولكنها بشكل خاص عميقي الجذور في القرون الوسطى، وهما في هذا المعنى، اقل حداثة من مفاهيم وتصورات مكيافلي، أو توماس مور او حتى بودان مع ذلك، نستشف من أفكاره مرحلة حركة تخرج، من خلال المقاومات الاقطاعية ذات التصورات الاطلاقية، الليبرالية الاصيلة. ان مدلول اي انتاج فكري لا يستقل عن واقعه ومصيره. في المانيا خلال القرن السابع عشر، وقع انتاج التسيوس في النسيان سريعاً، لقد اعتبر، من قبل المدافعين عن حقوق الامراء تخريبياً، وهذا تأويل مغرض ومتجن. ويمكن ان نجد، في المقابل، في نهضة الافكار الليبرالية، في البلدان المنخفضة، وفي بريطانيا روح التسيوس ان لم نجد تأثيره المباشر: حيث نجده معدلاً، مشذباً متراجعاً عن مطمحه (اي التركيب الفلسفي)، منادياً وداعياً للتسامح الذي بدأ يسود.

سوارز

رفض التسيوس ان يعالج السياسة كعالم تيولوجي، وهو بهذا ينضم الى بودان، وحتى الى مكيافلي نوعاً ما. ومع ذلك، في الصراع الذي تداخلت فيه السياسة، والدين بشكل حاد يمثل التسيوس احد مظاهر «الاصلاح الديني» في السياسة، وهو عن ذلك يشبه بودان الذي يدل تردده على تورع العديد من المفكرين عن الحسم بين المذهبين (الدين والسياسة). يعبر الفكر السياسي عند سوارز عن استمرارية تراث كاثوليكي خالص. وتصوراته هي أبعد من ان تحظى بتأييد كل الكاثوليك، الا انها تتوافق مع الاتجاه الاساسي لكنيسة رومانية في اوج تجددها، ما تزال مواقعها تحتفظ بأهمية رئيسية. وعلى الرغم من طبعه الخاص، ومن تعلقه العنيد بالرؤية الشاملة التي تربط السياسة بالثولوجيا، يبدو عمل «الجزويتي الاسباني» ذا اهمية بالنسبة الى تاريخ الرأي.

عندما دخل فرنسيسكو سوارز (١٥٤٨ - ١٦١٧)، وهو ابن ست عشرة سنة، في «جمعية

يسوع» كان قد درس الحقوق طيلة ستين في سالامانك. وكان مسلك حياته مسلك استاذ تيولوجيا في العديد من الكليات اليسوعية في أسبانيا وفي روما، ثم في جامعات الكالا Alcala وكوامبر Coimbre. وكانت له سلطة ضخمة. وكان في الغالب يستشار كقانوني كنسي او كثيولوجي. وخصص سوارز للفلسفة السياسية ستين كاملتين (١٦٠١ ـ ١٦٠٣) من تعليمه: فكان ان اصدر كتابه ألللجيوس De Legibus سنة ١٦١٢، وفي سنة ١٦١٠، وبناء على طلب قاصد مدريد، قبل ان يتدخل في الحرب الكلامية القائمة بين ملك انكلترا جاك الاول والكاردينال بلارمين، حول القوة الملكية وعلاقاتها بالسلطة الروحية. وقد أثار هذا الجدال اضطراباً حاداً في العالم السياسي فصدرت تعليقات قيمة وملحوظة نوعاً ما في فرنسا عندما نشر سنة ١٦١٤ «الدفاع عن الايمان La Defensis Fidi لسوارز وفيه يوسع «الفقيه العظيم والتقي» ويوضح بقوة، (لكي يحسم الجدل)، نقطة جوهرية من عقيدته: حول الحكم غير المباشر للبابا.

والنص الثالث، السياسي بالمعنى الصحيح، في انتاج سوارز الضخم هو بحثه المسمى «بلو» De Bello المنشور سنة ١٦٢١ بعد موته.

طبيعة الدولة:

اهتم سوارز، كتيولوجي، بان يضع الدولة في موضعها ضمن نظام العالم، كما حدد علاقة السياسة بالاخلاق، وفق تعاليم الكنيسة. والدولة بالنسبة اليه هي معطى اجتماعي اصيل تماماً، فلا يمكن اعتبارها مشتقة ، بالتكبير او بالتكاثر، من العائلة.

هناك عتبة تفصل مجال الحق العام عن مجال الحق الخاص. ووجود الدولة، المنسجمة مع خطط الحكمة الالهية تنسجم مع الميل الاجتماعي للطبيعة البشرية، وهو اي وجود الدولة، من الحق الطبيعي ويسبق في ترتيب الخلق وجود الخطيئة الاصلية: ووجود الدولة ليس بالامر العرضي، بل هو اساسي بالطبيعة وتأسيسي.

هذه الاطروحة، المخالفة تماماً لوجهة نظر لوثر ولتأويله للقديس اوغسطين، تضع اذاً المجموعة المدنية «أكملها على صعيد الطبيعة» وتميز، بصورة جذرية الزمني عن الروحي. وهي تخصص دوراً ملحوظاً انما غير مطلق، للارادة البشرية: تتوجد الدولة باتفاق المواطنين المقرين بضرورة وجودها إقراراً عاقلاً ومسبقاً.

ان وجود الدولة ليس وجوداً عفوياً ولكن منشأها لا يتوقف فقط على تواكب الارادات الفردية:

واذا كان للدولة وحدة الشخصية، او الجسم، فهي لا تصهر اعضاءها كما يدمج الجهاز البيولوجي خلاياه لانها تضم كائنات واعية وحرة. انها كيان سحري Corpus mysticum، قائم على الضرورة وعلى الحرية. ولا غاية له الا الغاية المادية، والخير المشترك الذي يسميه سوارز «السعادة السياسية الحقة»، دون ان يعطي لهذا المفهوم العتيق انما غير المدرسي colastique ، وضوحاً

اصيلاً جداً. ان شروط النظام الاجتماعي لم تتغير بالوحي المسيحي. وخصوصاً، هذا الشرط الجوهري الذي يشكل الوجود الضروري، على رأس الدولة، لسلطة عليا، هي السلطة العامة.

«والسلطة كما هي اليوم عند الامراء المسيحيين، ليست لا كبيرة ولا ذات طبيعة تختلف في طبيعتها عن تلك التي كانت لسابقيهم من الامراء الوثنيين». وعلى صعيد المبادىء الجوهرية، يبقى سوارز اميناً جداً لفكر القديس توما. لا شك ان لديه، فيما خص الدولة، حساً حقوقياً أكثر بروزاً من حس القديس توما، بعد ان غشي وغلف ووسع افكاره الموجزة نوعاً ما حول السياسة. وتنبع اهميته، بشكل خاص، من انه، في جهده في التعمق، يدل على براعة عقائدية تبرز وتدل، من خلال عموميات التعابير، على حذر بالغ تجاه الاوضاع الواقعية المحددة.

من السيادة الشعبية الى الحكومة الملكية.

ان السلطة العامة، التي تتألف بصورة رئيسية من سلطة سن القوانين، هي سلطة عليا آمرة. ولها مطلق السيادة. وبفضل الحرية الولادية التي هي خصوصية كل فرد. تعود السيادة الى مجموع الناس، وليس لفرد بعينه «Principe autem pars est scipublica» وهكذا تتكرس السيادة الشعبية وحرية كل مجموعة سياسية في اختيار النظام الذي يلائمها. . . ان واقعة السيادة هي من الحق الطبيعي - انها ضرورة انسانية من مصدر الهي. . ولكن «تحديدها وتعريفها كاسلوب حكم وممارسة سلطة هو من شؤون الحرية البشرية».

علماً بان سوارز، متوافقاً مع التراث ومع الاكثرية في عصره، لا يشك اطلاقاً بان الملكية هي افضل نظام. وهو يدعم هذا الرأي، بمرافعة حقوقية قوية، تضعف بصورة فريدة. قوة مبدأه الديموقراطي. ان طائفة المواطنين حرة في اختيار نظام تأسيس الدولة، فاذا تركز هذا النظام، فهي لا تستطيع تغييره. في الملكية يمارس الملك الحكم بالتفويض، ولكن هذا التفويض، الذي لا يسترد، يعطيه السيادة نهائياً، بشكل يجعله اعلى من المملكة، ما لم يتضمن التفويض بالطبع تحفظات صريحة. وهكذا تبدو عقيدة سوارز مناقضة للثورة بصورة جذرية، اذ تقضي بتجميد كل الدول على الشكل الدستوري الذي اعتمد في الاصل والذي لا يمكن المساس به. وتتيح اناقة الحل الذي يرد كل المصاعب الى سوء الاختيار الاول، غير الثابت والغامض تاريخياً والمشكوك به، الاستعانة بالمرونة! رغم مظاهر الجمود والتحجر. وسياسة سوارز هذه تنطلق من حالة فكرية يرفضها وينقضها باسكال. الملكية هي مؤسسة بشرية، ومع ذلك فالملوك الذين يحكمون بصورة شرعية، الملوك المعاصرون لسوارز، هم «وكلاء الله». السيادة مطلقة، ولكنها محدودة بحدود.

حدود السيادة

ان حدود السيادة هي في غائية الدولة اولاً، لان وجود الاشياء مرهون بنهاياتها وغاياتها.

respectu suifinis. فاذا تصرف الملك، العامل الشرعي، ضد الخير العام يصبح طاغية كريهاً. وتبعية السلطة للعدالة الشرعية معلنة بقوة تعادل، من حيث المبدأ، قوة الكتمان الواجب حول الوسائل الكفيلة بفرض احترام هذه العدالة. وهناك حدٌ آخر تفرضه بلبلة، في ذهنه، مماثلة للبلبلة التي اخرجت الملكية المطلقة من السيادة الشعبية. فبعد ان رفض سوارز اعطاء الاقضية والمحافظات، حتى نواة السيادة، وجد من المستحسن ان يمنحها الملك شيئاً من الاستقلال الذاتي، والامتيازات. وهكذا ترتكز كل الامتيازات الاقليمية او الاجتماعية، فقط، على كرم الامير. ولكن التنازل هنا ايضاً نهائي لا تمكن العودة عنه. هل يتوجب اكثر من ذلك لكي يتجمد بشكل مستعصٍ نهوض الدولة الحديثة؟: ويأتي الشرط الثاني: (اي امتياز لا يكون شرعياً الا تبعاً للخير العام ليخفف من حدة التحجر ومع ذلك تبقى النزعة المحافظة هي الغالبة.

السلطة غير المباشرة

لم يكن بامكان سوارز، وفلسفته السياسية تنتهج هذا السبيل، ان يتفادى الاصطدام، بعد Le De Legibus، بالمشكلة القديمة المتعلّقة بالصراع بين الروحي والزمني. لقد حسم المشكلة بوضوح بزُّ به اي شخص آخر، وذلك في هذا المؤلف وليد المناسبة الذي هو والدفاع عن الايمان La Defensio Fider. للسلطة الاكليركية على السلطة المدنية كل تفوق الفكر على المادة، او تفوق الحق الإلّهي الوضعي الفوق طبيعي على الحق الطبيعي. كان للكنيسة تنظيم وقضاء روحي قبل ان يصبح الملوك الزمنيون مسيحيين. امامها، يمثل كل مؤمن ايضاً نَفْساً يجب انقاذها.

وتجاه البابا، راعي كل القطيع، لا يشكل الملك المسيحي، شخصياً، شيئاً اكثر من واحدة من النعاج. ولا ينتج عن ذلك اجتماع السيفين، ولا حتى سلطة مباشرة للروحي على الزمني. السلطتان، منفصلتان، كل واحدة، عليا في مجالها، وكل واحدة مرهونة بغايتها. والكنيسة باسم غايتها العليا، وهي المجتمع الكامل، والملكي التنظيم، تستطيع التدخل في هذا المجتمع الآخر الكامل الذي هو الدولة. وتمارس على المسيحيين سلطة غير مباشرة شكلها الاعتيادي هو النصيحة، التي ترتدي في حالة المقاومة، مظهراً اكراهياً. البابا، الاعلى لا من شخص الملك فقط، بل انه اعلى حتى من سلطته الزمنية، على الرغم من سيادتها، - يستطيع توجيه الملوك بل وخلعهم حتى، من اجل تحقيق الغايات الروحية للكنيسة. وعلى الرغم من الهامها التيوقراطي، تختلف هذه النظرية المتعلقة بالحكم غير المباشر عن التصورات الوسيطية التي كانت تطرح مشكلة السلطتين من زاوية ارتباطها في فكرة الامبراطورية.

الحق الدولي والانسانية (والبشرية).

لا يؤمن سوارز بوجود سيادة كونية منذ القدم: توجد دول كلها سيدة على قدم المساواة. والروابط في ما بينها تنتظمها تشريعات بشرية Jus — Gentium وسع سوارز مجالها تمشيا مع تراث اول من نادى بها فيتوريا. واصالته الرئيسية في هذا المجال تقوم على تقريب قانون البشر من

القانون الطبيعي. ومع ذلك فهو يقيم بين القانونين فرقاً فالموجبات التي تتفرع عن القانون الطبيعي لها قيمة مطلقة لا تتبدل، في حين ان قانون البشر ذو سمة تجريبية تتصف بها مجموعة الاتفاقات والاعراف التي تلزم بمقدار ما هي موضوع اتفاق عام، وهي تتطور كتطور كل الآراء. ولا يفرض اي قانون دولي نفسه، بالقوة الحقوقية للكلمة، على الجماعات القومية. ان الحرب العادلة تظل واجباً والدولة ليس لها الحق ان تنتحر. والتحكيم مرغوب فيه وليس الزامياً ويجب تقنين تشريع الحرب لاجعل الحرب خارج القانون. ويصعب الكلام اذاً عن تحديد بواسطة القانون الدولي، للسيادة القومية، إلّا على الصعيد الاخلاقي. ولكن الاحساس بوجود انسانية متضامنة لم يقترب من اتخاذ قيمة القاعدة السياسية الوضعية، ولم يتحقق عند اي مفكر قبل سوارز. «ان لجنس البشري وان انقسم الى شعوب والى دول مختلفة يظل محتفظاً مع ذلك بنوع من الوحدة، لا النوعية فقط، بل ايضاً «شبه السياسية والاخلاقية» التي تشمل كل الناس بدون تمييز. كل هذا المقطع من De Legibus يوضح ذروة العقيدة، حيث يبرز معنى الوحدة الكونية، المشبعة بالروحانية المسيحية، بدون الرجوع الى الدوغماتية الدينية.

وسيطر فكر سوارز، بصورة خاصة، على الرأي في عصره، بما كان يحمله من طابع مكاني واضح جداً وتيار «الافكار البابوية» المتطرف، وبنظريته في الحكم غير المباشر. وتوصل، باساليب مختلفة جداً، الى استنتاجات بدت لانصار الاطلاقية شبيهة باستنتاجات (الموناركوماك) مناوئي الملوك وخطرة مثلها. ومع ذلك، وكما كان ألتسيوس مهتماً جداً باعطاء دولته تكويناً يعادل تكوين الدولة الاطلاقية، كذلك جهد سوارز، بصورة ملحوظة، في اضفاء الشرعية على كل ما يوجد في ملكية عصره: ملك مطلق السلطة نظرياً، ورعية، وتكتلات مؤلفة من افراد، يصعب حكمهم؛ وعناية آلهية يجب اطاعة اوامرها، من اجل التوفيق بين الجميع. وكل شيء موزون تماماً في هذه النظرية التي لا يمكن فصل اي عنصر منها. ويبقى ان هذه النظرية ان افسحت المجال واسعاً للحكم الملكي السيد في دولته، فان الحدود المختلفة المتعددة التي تفرضها على هذا الحكم يمكن ان يكون لها بعد ضخم. فهي تقدم للرأي العام، باسم المبادىء التي تلاشت قوتها (تبعية الزمني للروحي) حججاً قابلة لاستعمال في مجال اخر، من جراء هذا التلاشي ومن جراء الميل الى زمننة الحق والقانون وزوال الوحدة الروحية.

النظريات والرأي في اواخر القرن السادس عشر

لم يكن بودان ولا التسيوس او سوارز انبياء الكنائس الثلاث trois chapelles الساعية الى توحيد المعتقد السياسي. هناك فوارق بين سوارز وبلارمان ـ فضلاً عن ذلك ان أفكار جاك الاول مختصرة تقريباً، وافضل تعبير عنها موجود في كتابه «القانون الحق للملكيات الحرة» The trew law of free monarchies (١٥٩٨). هي لا تنسجم مع أفكار بودان اذا كانت مدينة لمنظرين آخرين فرنسيين اقل اهمية. والعقائد الثلاث اذا نظر اليها كتجارب علمية تتلاقى عند نقاط يمكن

ان نجد فيها تبريراً للخيار الذي جعلها مميزة عن الكثير من غيرها. انها تعبر عن الوعي الوجداني بلغاتٍ مختلفةٍ، وبحقائق تفرض نفسها على الجميع. ان فكرة مسيحية سياسية قد ماتت حتى عند التيولوجي الكاثوليكي، في حين ترسخت واقعة الدولة القومية تماماً؛ والبنية العضوية للمجتمع ذي الامتيازات لم توضع فعلاً موضع البحث واذا لم تكن حركة الأفكار السياسية مجرد لعبة مفاهيم، واذا نظر اليها من خلال تجسيداتها المناضلة، فمن المناسب التركيز على التناقضات البادية امام اعين المعاصرين. وبالنسبة الى اؤلئك الذين يقرأون عن السياسة ويفكرون بها، هناك صراع بين الملكية الحاملة لتصور واضح نوعاً ما، انما واحدٍ بدون جدلٍ قوامه تقدم الدولة على الحقوق الفردية والجماعية. وقوامه ايضاً التطلعات الاستقلالية القديمة عند المجموعات الاقليمية والسلطات المحلية المرتدية، او غير المرتدية للرداء الديموقراطي.. الذي نخطىء ان بالغنا في صفته الحديثة، وقوامه ثالثاً التطلع الذي لا يقل قدماً، المنشط بتسبيب اكثر براعة، والذي تنادي به الكنيسة الرومانية والرامي الى محاكمةالتصرفات السياسية امام المحكمة الروحية، وهو تطلع لا يمكن النظر اليه وكأنه فقط من مقتضيات ماضٍ ولى. وتزاوج هذين التيارين المعارضين بالرغم من انقسام المذاهب انقساماً يمكن ان يجعلهما متناقضين، لانهما من مصادر مشتركة هي حقائق وافكار اوروبا الاقطاعية المتصرة بنصرانية مصبوبة في قالب الاقطاعية. والمديح الذي قدمه غرسيوس الى سوارز لا يرد فقط الى ما بينهما من تعاطفٍ كتقنيين متخصصين بالقانون الدولي. ومن الجهة الاخرى يخضع تطور الفكر في العمق، ايضاً الى منطق ليس هو منطق التعاريف والتحفظات النظرية، فيما يبدو وكأنه، بعد التبسيط اللازم، حقل الاطلاقية. ويشوبُ نوعٌ من المكيافيلية المشوهة العقلية الملكية التي تأثرت بشكلانية فقهاء القانون، وقدسانية المنظرين الحقيقيين للحق الإلهي وبالعقلانية المؤسسة لامثال بودان، وهم جميعاً ينطلقون من تصورات غريبة ان لم تكن معادية بصراحة لفكرة مكيافيلي.

هذا التصنيف الى ثلاثة تيارات لا يتضمن النوع الغني من الافكار السياسية التي ابدعتها عقول القرن السادس عشر المشرف على الزوال. اذ حوالى سنة ١٦٠٢ كتب الدومينيكي كمبانيلا، في سجنه في نابولي، كتابه «حاضرة الشمس» (المنشور فقط سنة ١٦٢٣ في فرنكفورت، وفيه التزم بمذهب طوباوي مطعم بافلاطونية فيها سحر كثير وابهام كثير، وبذات النفس الذي كتب به كتاب ايتوبيا. ولكن العناصر التي كانت مقبولة ايام سيادة فكر توماس مور، اذا استثنيت ايحاءاته المبكرة، انصهرت في التيار المؤنس الذي زال قبل نهاية القرن السادس عشر، مع تركه اثاراً هنا وهناك. وعمل اليسوعيين في «تسليم» باراغوي، انطلاقاً من سنة ١٦٠٧ هو بنتيجة وبفعل ظروف خاصة جداً يصعب معها الكلام عن بروز افكار جماعية في ميدان الفكر السياسي العام في ذلك العصر.

يبقى ان نعتبر ان القسم الاكبرمن الجماهير قلما يتأثر بالادب السياسي. وهو يميل حتى بعد اربعين سنة من الحرب، الى التأثر بصورة اقل، بالمجادلات الدينية، ذلك ان المواقف تكون قد

تجمدت واستقرت في مجملها، على خارطة المذاهب. وسلبية الجماهير، كانت تزول احياناً. لتفسح المجال امام حركات عنيفة، ولكنها مستغرقة كلها باهداف آنية اكثر محسوسية من اي مبدأ سياسي او اية قاعدة دستورية. والوزن الثقيل جداً، ذو الوجود الزائل، لتراث خضوعي مستكين باق بفضل ضيق الافاق العقلية، يعطي الشعب، ولمدة طويلة ايضاً، دوراً في كتلة المناورات، المستخدمة عرضاً من قبل اقليات واعية سياسياً. هذا الوضع الملائم للسلطات القائمة، مهما كان شكلها، قلما يتلاءم مع انتشار وحتى تصور الافكار الجديدة حقاً.

في الفئة القليلة الفاعلة في الحياة السياسية، في كل امة من الامم، يرتدي النقاش، عادة، حدة بالغة فحتى عند هذا المستوى، يدور هذا النقاش حول مسائل عملية. لا تتعدى المصالح الوضيعة او الآنية: ضرائب، إعفاءات، عادات محلية. اما التوجهات العقائدية الكبرى، فلا تتكيف تماماً مع المواقف الآنية التي تصادم على صعيد الواقع: فمن بين انصار الاطلاقية، علينا ان نأخذ في هذا الاعتبار اولئك الذين ينفقون على تعريف واضح لهذه الكلمة ـ البعض يؤيد والبعض الاخر ينفي ان يكون باستطاعة الملك فرض الضريبة بدون موافقة الهيئات الممثلة للامة، مهما كان شكل هذا التمثيل. وبمقدار ما كانت الدول المشهورة بانها الاقوى، يومئذٍ. مضطرة، في الواقع، وغالباً، الى التسامح من جراء ضعف وسائلها، المقصرة بما لا يحد، عن طموحاتها النظرية، كانت التناقضات العقائدية تنحل عادة بالتسوية الواقعية العملية الا ان المنطق لا يمنع من الاعتراف، اكثر من مرة، بكلية القدرة الملكية، كلامياً، على الإقل مع مناوئتها عملياً.

ولا يجب ان نستنتج بالتأكيد ان لا شيء يتحرك، ولا ان تداخل المصالح الضيقة لا يخفي صراع القوى العامة المنعكسة والمحفوزة بالمجادلات النظرية. وبصرف النظر عن الثنيات والانحناءات، وعن التشابك والتفارق، ظهرت ثلاثة خطوط كبرى، في حركة الافكار في القرن السادس عشر هي:

ـ التقدم الملحوظ في التعلق بالملكية القومية والمطلقة، على حساب التصورات الاقليمية والاقطاعية التي هي بآن واحد تحت القومية وفوقها.

ـ الدنيوة، اي تغليب الامور الدنيوية، والعقلنة او التعقيل، غير المكتملين، واللذين لا يمكن انكارهما، للفكر السياسي. واللذين عمل «الاصلاح الديني» عن قصد على مساعدتهما، وتشجيعهما.

ـ واخيراً، جدة او تجديد، ملحوظان وبارزان، لان الاتجاهين الاولين قد ارتسما قبل القرن السادس عشر وتجلت الجدة في استبدال الولاء للملكية بوطنية «جمهورية» كانت اساساً وركيزة لاستقلال الاقاليم والمحافظات المتحدة. في هذا التجاوز، بدأ، انما بغموض ايضاً، تحول الفكرة

الوسيطية عن الحريات الى ايديولوجية عن الحرية، اخذت ترتسم بهدوء وبطء، مع تفتح الوعي البورجوازي، وهذه الايديولوجية سوف تحتاج الى تزمين او دَنْيوة اكثر بروزاً واندفاعاً، يساعد في ذلك قيام العلم الوضعي، وقيام الاطلاقية بعملية التأحيد النسبية.

الفصل السابع - انتصارات الاطلاقية

المقطع الاول: العقائد الاطلاقية والوقائع السياسية

ليس من شيء اكثر تزييفاً من مقارنة ضوضاء «الاصلاح» بجلال «عصر لويس الرابع عشر».

ان«عصر لويس الرابع عشر» هو من اختراعات المؤرخين القليلي الاهتمام بالتسلسل التاريخي للاحداث. (كان عمر لويس الرابع عشر ٢٣ سنة، سنة ١٦٦١؛ واكثر من ذلك ان هذا العصر هو نصف عصر). وهو اختراع فرنسي: ان عصر «الملك الشمس» هو ايضاً عصر الثورات الانكليزية.

والقرن السابع عشر هو عصر ازمات: ازمات اقتصادية (مجاعات وثورات فلاحية) وازمات سياسية وحروب: حرب الثلاثين سنة (١٦١٨ - ١٦٤٨) تنفيذ حكم الاعدام بشارل الاول (١٦٤٩)، استبدال جاك الثاني بغليوم دورانج (١٦٨٨) اضطرابات في البلدان المنخفضة، ازمات دينية: الحركة الجانسينية، رفض براءة نانت، (١٦٨٥) التقية. ثم ازمات فكرية: الخلاعة والدعارة، الحذلقة، الغرابة.

من هذه الازمات المختلفة خرجت الاطلاقية قوية في الظاهر، وبدا القرن السابع عشر وكأنه ذروة الاطلاقية. ولكنها اطلاقية ضعيفة، خلاسية، سائرة في طريق التراجع والتخلف. ضعيفة لان الدوافع التي كانت تساعد مؤقتاً على قوتها لم تكن الاّ لتسبب، يوماً ما بانحلالها.

خلاسية، لان اطلاقية القرن السابع عشر ركزت مفهوم السيادة، على عناصر تقليدية، (واجبات الملك، العقد، العرف، القوانين الاساسية للمملكة) وعلى عناصر جديدة ايضاً (المركنتيلية والانتفاعية).

ومتناقضة اخيراً، لان الاطلاقية قد سادت في معظم اوروبا، بعد صراع، فتهاوت اول ما تهاوت في البلد الذي انفتح اكثر من غيره على الراسمالية المعاصرة: انجلترا.

وفي الواقع، وكما لاحظ ذلك فريتز هارتونغ ورولون موسنية في المؤتمر العاشر الدولي للعلوم التاريخية: لقد تصور الناس في القرن السادس عشر، وفي القرن السابع عشر، وحتى في القرن الثامن عشر، - باستثناء بعض المنظرين - ان الاطلاقية هي نقيض الاقطاعية. ان الملكية المطلقة ظلت محدودة بالقانون الإلهي وبالقانون الطبيعي. وهي تناقض التفتت الاقطاعي ولكنها لا تعني الاستبداد والطغيان.

وعلى الصعيد الاقتصادي، كان حدث العصر الرئيسي هو تطور التجارة والثروة في اوروبا الغربية وخصوصاً في انجلترا وفي البلدان المنخفضة. اذ انتقل المركز الاقتصادي من اسبانيا وايطاليا نحو الشمال. وحلت مرافىء المانش وبحر الشمال، تدريجياً محل مرافىء المتوسط. ويمكن ان نلاحظ هنا التوازي البينّ بين نمو الرأسمالية ونمو الفكر السياسي. في اسبانيا وفي ايطاليا وحتى في المانيا فلما تجددت العقائد السياسية، لقد ظلت موسومة باثار الاصلاح والاصلاح المضاد وبالانسنة ثم بالمدرسية.

وارتبطت الفلسفة الاسبانية السياسية، في القرن السابع عشر، بالتراث الكاثوليكي. لقد كانت بصورة جوهرية، تربوية (التركيز على الشعارات وعلى التعاليم المستمدة من التاريخ). وكان المؤلفون جميعاً، تقريباً يمتدحون الملكية: وحدة اتخاذ القرار في القمة، توحيد اجزاء الجسم السياسي. وكانوا يعلقون اهمية كبرى على الروابط التي تجمع بين الفرد والملك: لولا الفرد لم يكن هناك حكم. والامير يجب ان يكون محبوباً ومخشياً بآنٍ واحد. والسمة البارزة جداً في الفلسفة الاسبانية خلال القرن السابع عشر كانت الرجوع الى التاريخ. ومؤلفو تلك الحقبة كانوا ينادون بسياسة تاريخية. متميزة تماماً عن السياسة الطبيعية، المنطلقة من قوانين العقل الدائمة. (يراجع بهذا الشأن كتاب مارافال الوارد في باب المراجع).

هذا وفي انجلترا وفي البلدان المنخفضة صدرت اهم المؤلفات السياسية في تلك الحقبة:

مؤلفات غروسيوس وهوبز وسبينوزا، ولوك، الخ. اما في فرنسا، فليس هنا مكان البحث عن الدفعة الخلاقة وعن النزعة التجديدية في مجال الفكر السياسي.

لقد ازدهرت الاصالة الفرنسية يومئذٍ في الفلسفة، وفي العلم، وفي الادب، وفي الفن وفي الفكر الديني، وليس في الفكر السياسي. والناس الذين كتبوا في فرنسا مؤلفات سياسية كانوا في غالبيتهم من محترفي السياسة: ملوك ووزراء ورجال بلاط، او رجال كنيسة. ان كتب ريشليو، ورتز، ولويس الرابع عشر، وبوسوي، وفينيلون، مستمدة من تجاربهم، ومستوحاة من الاحداث.

١ - المركنتيلية والاطلاقية.

ازدهرت المركنتيلية في القرن السابع عشر، وبموجبها، تكمن ثروة البلد في مخزونها من

الذهب والفضة. والمركنتيلية هي قبل كل شيء، ردة فعل ضد الجمود، وتأكيد قوة في الخارج وفي الداخل. وهي تتميز بثلاثة خصال رئيسية: التصنيع، الحماية، القومية.

أ) بموجب العقيدة المركنتيلية، يجب، بآنٍ معاً، تجميع الذهب والفضة، المجلوبين مما وراء البحار ثم تنمية الانتاج القومي الى اقصى حد. ومن هنا ينطلق نوع اعادة تأهيل التجارة، التي كانت تعتبر مشكوكاً في امرها من قبل الكنيسة الكاثوليكية (طرد التجار من الهيكل وتحريم القرض بفائدة الخ): في سنة ١٦٤٧، نشر الكاهن الكاثوليكي ماتياس د سان جان كتاباً حول «التجارة الشريفة» ومن هذا الكتاب تنطلق تصنيعية كولبرت الذي عارض نظرية سلي التقليدية، وريفية الفيزيوقراط، التي نادوا بها فيما بعد.

ب) ويجب حماية الصناعات الجديدة ضد المزاحمة الخارجية. وتعتبر المركنتيلية ردة فعل مزدوجة ضد العالمية الكونية وضد الاقليمية المقاطعية او البلدية. وهي تدل على الانتقال من سياسة بلدية الى سياسة قومية. فالمركنتيلية اذن هي بآن واحد قومية وحمائية ولهذا نجد ان كولبرت لجأ عضوياً الى المؤسسات العسكرية المموهة: ان الشركات التجارية هي جيوش الملك، والمصانع احتياطياته، والتجارة نفسها هي «حرب نقود».

ج) وشجعت الدولة قيام الشركات التجارية: الشركة الهولندية للهند الكبرى، الشركة الانكليزية للهند، الشركة الفرنسية للهند الغربية وللهند الشرقية. والمركنتيليون، على الرغم من تأليههم الدولة، لم يكونوا من انصار مشاريع الدولة في المجال الاقتصادي، ولم ينفك كولبرت يردد بان الحرية هي جوهر التجارة.

وتُجَدّ التنظيم الاقتصادي للبلدان المنخفضة، كما جددت فيها بعد سنة ١٦٨٨ المؤسسات الانكليزية. ولكن البلدان المنخفضة، مثال كل المركنتيليين ونموذجهم كانت اقل البلدان الاوروبية الاخرى تأثراً بالاتجاهات المركنتيلية الخالصة.

وبوجه عام، كان للمجهزين وللتجار من جهة، وللدولة من جهة ثانية مصالح غير متعارضة بل متكافلة. وهكذا افترضت المركنتيلية الاقتصادية ودعت لقيام سياسة قوةٍ واحدة. وكانت عاملاً قوياً للتوحيد القومي. وفي مرحلة اولى، يمكن توقيتها وحصرها في انكلترا بايام حكم اليزابت، وفي فرنسا بايام لويس الرابع عشر، كانت الاطلاقية هي التتويج البديهي للمركنتيلية. وفي مرحلة ثانية، ساهم نمو الرأسمالية التجارية في تقويض الاطلاقية، وذلك باقامة، في مواجهة الحكم الملكي، بورجوازية اعتقدت في نفسها القوة الكافية للمطالبة بالاشتراك في ممارسة الحكم.

٢ ـ صراع الطبقات

لم تبلغ البورجوازية الفرنسية في القرن السابع عشر نفس درجة التطور التي بلغتها البورجوازية الانكليزية. واعتمدت ملكية البوربونيين على البورجوازية لكي تدعم حكمها، حتى ان سان سيمون صرح بان حكم لويس الرابع عشر هو حكم «البورجوازية الوضعية». ولكن يمكن

اتهام هذا الارستقراطي المتشنج المتمسك بالماضي، بالمبالغة: الواقع ان الملكية الفرنسية استخدمت لصالحها وجربت ان تقيم نوعاً من التوازن غير المستقر فيما بين مختلف الطبقات الاجتماعية التي بدأت تتناحر بشكل متزايد الوضوح، دون ان تكون اية منها قوية بدرجة تمكنها من فرص نفسها: نبالة السيف، نبالة الثوب، موظفون، تجار. وفي الصراع الخفي الذي كان يقيم الواحدة ضد الاخرى، كانت النبالة والبورجوازية، المقسومة على ذاتها، كانتا معاً، بحاجة، الى الملك وربما «كان هذا الصراع بين الطبقات اهم عنصر في نمو الملكيات المطلقة». (ر. موسنيه)

٣ ـ الاسباب الدينية التي ساعدت على الاطلاقية

الى هذه الاسباب الاقتصادية والاجتماعية التي ساعدت الاطلاقية تضاف أسباب دينية:

أ) ان ذكرى الحروب الدينية كانت ماتزال حية في الاذهان. لا شك ان الهجمات العنيفة ضد الاطلاقية، كانت متبادلة بين الطرفين، ولكن في النهاية خرجت الاطلاقية اقوى، من الدين عموماً وفي البلدان التي مزقتها الحرب، كانت غالبية الشعب لا تشتاق الا الى السلم وتعتمد على الملك ليضمنه لها.

ب) وفي انكلترا كما في فرنسا برز شعور مشترك بالاستقلال عن البابابوية، وفي حين ظلت انكلترا امينة للأنكليكانية، بقيت الغاليكانية هي العقيدة الرسمية للملكية وللبرلمانات وللاساقفة في فرنسا. ويعتبر اعلان سنة ١٦٨٢ في هذه الشأن، نهاية صراع طويل وقديم. لقد حرر انتصار الغاليكانية الملكية الفرنسية من اي شعور بالتبعية تجاه روما، مخالفاً النظريات البابوية المتشددة. وعندها اتجهت الانكليكانية والغاليكانية باتجاه الاطلاقية.

٤ ـ الاسباب السياسية

وللاطلاقية اخيراً اسباب سياسية خالصة:

أ) الحركات الثورية. ساعدت هذه الحركات على تقوية الحكم، وعلى الشعور بالحاجة الى النظام والى السلم، ليس فقط في اوساط الحكام ولكن في الاوساط الشعبية. ان دكتاتورية كرومول جاءت بعد ثورة ١٦٤٩، واطلاقية لويس الرابع عشر كانت متأثرة تأثراً عميقاً بذكرى حروب الفروند الفرنسية وموضوع السلم المدني كان يسيطر على الفكر السياسي في القرن السابع عشر، خصوصاً فكر هوبز.

ب) الحروب: تتابعت الحروب مع ذلك، طيلة القرن، ولكنها اقتضت التركيز الحكم وتقويته. في القريب الآتي، قوت الحروب الاطلاقية، ولكنها، في المدى البعيد ساعدت على استنفادها. وهكذا عمل الخطر الخارجي بدون شك لصالح اطلاقية ريشليو. ولكن حروب آخر القرن سرعت تقهقر الاطلاقية الفرنسية كما عملت على تفتح الليبرالية الاوروبية.

كان القرن السابع عشر حقبة ثورة علمية. فقد كان عصر فرنسيس باكون، وكليبر وغاليلي، وديكارت، وباسكال، وريـلي، وهارفي ونيوتن. وتأسست الجمعية الملكية البريطانية سنة ١٦٦٠، واكاديمية العلوم سنة ١٦٦٦. واخذ العلماء يتراسلون فيما بينهم من بلد الى بلد.

وبدت الروابط بين الفكر العلمي والفكر السياسي اكيدة عند هوبز الذي كانت السياسة بالنسبة اليه جزءاً من ميكانيك عام. وكذلك عند سبينوزا وايضاً عند لوك الذي اعتبرت فلسفته السياسية وكأنها مشروع يشبه فيزيك نيوتن. وبدت السياسة، المتأثرة اولاً بالهندسة ثم بالفيزياء، وكأنها علمٌ هو جزء من علم كوني شامل.

ولم تظهر بصورة آنية النتائج السياسية لهذه الانطلاقة العلمية التي قلبت المفاهيم واساليب التفكير في الحقبة السابقة. ولم يكن رواد العقلانية العصرية، باكون (في كتابه الوسيلة الجديدة Novumù organum المؤرخ في سنة ١٦٢٠) ديكارت (الذي نشر كتابه خطاب النهج Discours de la méthode سنة ١٦٣٧) ثوريين في السياسة. وكان القرن السابع عشر حقبة معقدة: فقد كان البعض يستخدم اسلحة الاطلاقية بالذات ليحاربها (تلك هي حالة جوري Jurieu والى حد بعيد حال فنلون Fénélon) في حين كان كثيرون يدافعون عنها او ينضمون اليها، ويبدهم الحجج التي استخدمها في ما بعد اشد خصومها عنفاً: امثال غروسيوس وهوبز، وديكارت.

المقطع الثاني: الحق الطبيعي والحكم

نحن لا نستطيع الاشارة الا باختصار شديد، الى التحول العميق في التصورات الحقوقية التي برزت في القرن السابع عشر مع منظري القانون الطبيعي (خصوصاً غروسيوس وبوفندورف). ان مؤلفات هؤلاء المنظرين تدخل في تاريخ الحقوق اكثر من انتمائها الى تاريخ الفكر السياسي. ولكن هذه المؤلفات الفقهية موسومة، وسماً عميقاً، بالاطار السياسي والاجتماعي الذي نشأت فيه. السياسة تؤثر في الحقوق، والحقوق تخدم الحكم.

ومفهوم الحق الطبيعي المتميز عن الحق الوضعي هو قديم قدم الفلسفة. وهو يبرز في العصور الاغريقية القديمة (يراجع تمييز انتيغون بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة) وقد اخذت المسيحية هذه المفهوم، الذي يظهر القانون الطبيعي كأنه التعبير عن الارادة الألهية.

واذاً لم يخترع القرن السابع عشر الحق الطبيعي اطلاقاً. وكذلك غروسيوس، المعتبر خطأ احياناً، وكأنه منشىء الحق الطبيعي، والقانون الدولي وليس له يد في هذا ولا ذاك. ان عمله يتعلق حصراً، شكلاً وأساساً، بالتراث المدرسي (سكولاستيك). ان مؤلفات غراسيوس هي عمل يراوح بين الحق الطبيعي الميتافيزيكي، والحق الطبيعي العقلاني.

هذا، ويعود تطور الحقوق الى عدة اسباب:

١) تقدم العلوم واكتشاف اراضي جديدة. فالمعرفة الجديدة للطبيعة يجب ان تقترن بوعي جديدٍ للحقوق الطبيعية. كما تقتضي ثقة متزايدة بامكانية الانسان في فهم وفي استخدام الطبيعة. ولا يتعلق الامر هنا فقط بالعقيدة الحقوقية الجديدة بل بحركة عامة برزت في النظام العلمي، والادبي والفني، والفلسفي، والديني والسياسي. انه تصور جديد للطبيعة يفتح انطلاقاً من عصر النهضة .

٢) هذا التصور الجديد للطبيعة هو في جوهره علماني. الحقوق منفصلة عن الدين، والسياسة منفصلة عن التيولوجيا. ولكن هذه العلمنة للحقوق لم تتم الا ببطء. وهي لم تتحقق يومئذٍ عند غروسيوس، المتشبع بالتيولوجيا الكاثوليكية والمتأثر باعمال القديس توما، وفيتوريا، وسوارز: ومع ذلك، وعلى مهل اخذت الفكرة العلمانية للحقوق تنتشر، خصوصاً في البلدان البروتستانتية. وقامت عدة منابر للقانون الطبيعي خلال القرن السابع عشر في المانيا، وفي سويسرا، وفي البلدان المنخفضة.

٣) والسبب الرئيسي لتطور الحقوق على هذا الشكل هو اقتصادي. ان الحقوق في تلك الحقبة، وبشكلها الاقطاعي، كانت غير متلائمة مع الرأسمالية التجارية. ان انطلاقة الرأسمالية قد ساعدت اذاً مدرسة الحق الطبيعي، الذي قدم لها بالمقابل التبرير العقائدي. وبدت قوانين التجارة وكأنها قوانين الطبيعة، والحق الاكثر بداهة يقوم على الاستمتاع بالرفاه وبالسلم، ولم يكن من مفاعيل الصدف ان تنطلق عقيدة الحق الطبيعي هذا الانطلاق في بلد سائر في طريق الازدهار التجاري كالبلدان المنخفضة، حتى ولو وجدت في غروسيوس أكثر منظريها شهرة. وتميزت اذاً المدرسة الجديدة للحق الطبيعي بمزيج غريب من النظرية والواقع، والاستناد الى الشيء الكوني الشامل بدا ملحاً وراسخاً عندما تطلب الامر ايجاد اجوبة واضحة على اسئلة واضحة، تتعلق بها مصالح امة او مصالح فئة معينة من الاشخاص.

٤) واثار المنظرون الجدد للحق الطبيعي ذريعة المنفعة العامة، وحقوق الافراد والحالة الطبيعية. هكذا برروا الطموحات القومية وقدموا للملوك اسلحة ثمينة في صراعهم ضد مطامح النبالة التي كانت تتذرع بامتيازاتها لكي تقاوم المركزية. ولكن هذه الأسلحة ذات حدين. إذا كانت نظرية الحق الطبيعي تساعد على تبرير الاطلاقية، فهي تساعدايضاً على محاكمتها ثم ان الحق الطبيعي استخدم لمساندة الطروحات السياسية الاكثر تناقضاً. لقد استخدم التسيوس الحق الطبيعي لتبرير نظام تجمعي، وفدرالي وغروسيوس وبوفندورف استخدماه لدعم الحق المطلق للملك. وعندما تبدلت موازين القوى ضد مصلحة الملكيات، في القرن الثامن عشر، تذرع بورلاماكي وباربيراك بالقانون الطبيعي للدعوة الى حكومة مقيدة.

الف) غروسيوس Grotius

ان المؤلف (الكتابي) المعروف اكثر من غيره عند غروسيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) هو بحثه

الضخم المسمى De Jure belli aepacis (١٦٢٥)، المهدى الى لويس الثالث عشر. منذ مؤلفاته الاولى بدا غروسيوس لاكفيلسوف تجريدي، بل كبورجوازي هولندي واعٍ جداً للمصالح التجارية في بلده. في كتابه De Jure pradae (١٦٠٤)، لقد برر اسر سفينة برتغالية من قبل سفينة تابعة للشركة الهولندية للهند الشرقية، في ملقا، وبدت نفس الاهتمامات سنة ١٦٠٩ في Le Mare Liberun، حيث انصرف غروسيوس الى التدليل بمجموعة فخمة من الاستشهادات القديمة والوسيطية، على ان للهولنديين الحق في الابحار، كما يفعلون في الهند، وان يتعاطوا التجارة مع اهل البلاد الاصليين. «ثم يقول ان الحق الذي نطالب به مشتق من الطبيعة التي هي أمنا جميعاً على حد سواء، والتي تمتد سيطرتها على اولئك الذين يتولون قيادة الامم وان هذا الحق مقدس بمقدار ما هم عليه من تقوى». وعملاً بهذه المبادىء الغى «غروسيوس» مطامح البرتغاليين. وأكد «انه عملاً بمبدأ حق الشعوب، التجارة حرة بين الجميع». وانهى مؤلفه معلناً انه يجب عدم التراجع امام الحرب اذا اصر البرتغاليون على ادعاآتهم.

وهكذا لم يتصف مؤلف. . . De Jure Belli . . . بحب السلام لقد كان يريد أنسنة الحرب وشرعنتها، ولكنه لم يفكر بإلغائها. أما السلم فقد احتل مكاناً صغيراً في بحثه. لقد تصور دولة كونية ومجتمعاً دولياً مؤلفاً من كل الدول ذات العلاقة المتبادلة. ولكن تصوره يفتقر الى مفهوم صحيح للحق الدولي. وقانون حق الشعوب ليس بالنسبة اليه الا مظهراً من مظاهر القانون الطبيعي.

ان القانون الطبيعي في نظر غروسيوس «هو قرار عقل سليم ينظر في امر من الامور فيحكم عليه بحسب مناسبته او مخالفته للطبيعة العاقلة المؤانسة، هل هو فاسد أخلاقياً ام غير فاسد وبالتالي هل هذا العمل هو و اجب او مخلوق من قبل الله خالق هذه الطبيعة» وهذا التعريف معقد، تجد فيه صدى المحاججات بين سواريز، وفاسكيز وهو يدل على كل ما يدين به غروسيوس للذين سبقوه.

والصفتان الملازمتان للكلمة طبيعة هما «المعقول والاجتماعي». ويعطي غروسيوس للمؤالفة الاجتماعية دوراً رئيسياً: الناس يقررون بالاجماع الخضوع لسلطة مشتركة، وهم ميالون بطبيعتهم نحو المجتمع المنظم الهادىء، والقانون هو حصيلة الغريزة الاجتماعية.

والحق الطبيعي يضمن التملك: «التملك كما هو الآن مطبق هو وليد الارادة البشرية؛ ولكن منذ الحين الذي تصبح معه الملكية مقررة، القانون الطبيعي بالذات هو الذي يعرفني بأنَّ استيلائي على ملك ضد ارادتك هو جريمة».

ليس في غروسيوس اي شيء من الثوري ولا من الديموقراطي. وعنده عن الحرية تصور مركنتيلي: فهي بالنسبة اليه «شيء يصح ان يكون موضوع متاجرة، او عقد، او امتلاك، او تقادم» (بول جاني) ان مفهوم الملكية، ومفهوم السيادة متلازمان تماماً (براجع الفصل التاسع

المعنون «متى تنتهي السيادة والملكية» ويذهب غروسيوس بعيداً جداً في المماثلة بين حكم الملك على رعيته وحكم السيد «المعلم» على عبيده.

ويتمنى غروسيوس اذاً حكمًا قوياً، قادراً على تنشيط التوسع الاقتصادي، وعلى تسويد النظام والسلم. ويجب من دون شك تصديقه عندما يؤكد، انه حوَّل فكره بصورة منهجية عن كل واقعة خاصة، وانه لم يهتم الا بالكوني، وتزداد الفائدة حين نكتشف في مؤلف بمثل هذا التجريد الظاهر الواضح وسمة التاريخ والمجتمع.

باء) بوفندورف Pufendorf

كان الالماني صمويل بوفندورف (١٦٣٢ ـ ١٦٩٤) مثل غروسيوس منظراً للحقوق الطبيعية ومن انصار السلطة. وكان تحت حماية امراء وملوك السويد مؤرخاً لمليكها. ومؤلفاته الرئيسية هي: قانون الطبيعة والناس (١٦٧٢) وواجبات الانسان والمواطن (١٦٧٣). وكان المنظر الحقيقي للحق الطبيعي المنظور اليه وكأنه شرع ضروري لا يتغير، استمده العقل من طبيعة الاشياء. وكل قانون، في نظره، يتكون من امر صادر عن سلطة عليا، سواء كانت سلطة الله ام سلطة انسان. والحق الطبيعي يكتسب بهذا قيمة عقلانية ضخمة، ودور السلطة هو صنع القوانين التي تهدف الى التقيد بالحق الطبيعي.

وفي حين يستشهد غرسيوس كثيراً بالكتاب المقدس، يستعير بوفدورف جوهر استشهاداته من الكلاسيكيين الأغريق واللاتين، ويفتخر بانه ليس مديناً بشيء تجاه كتاب «الطائفة الرومانية». وقد اهتم بومندورف بتحرير فلسفه القانون من التيولوجية، ولم يتردد في التاكيد، بان «قوانين الطبيعة هي ذات صلاحية مطلقة لاجبار الناس، حتى ولو لم تكن صادرة، فضلاً عن ذلك عن كلمة الله الموحاة». وليس من العجب أن يُحيِّيَ الموسوعيون في بوفندروف واحداً من طلائعهم.

يشير روبر دراتي، في كتابه عن جان جاك روسو والعلم السياسي في عصره الى تأثير غروسيوس وبصورة خاصة، بوفندورف على روسو. والشيء الذي يأخذه روسو عليهما قبل شيء هو انهما يتذرعان بالقانون ليبررا القوة. ويذهب الى حد التصريح بأنهما «مأجوران للقوي من اجل نصح الضعيف» «ان الدرس الواعي للنصوص يظهر ان روسو، وهو يكتب العقد الاجتماعي، كان واعياً دائمًا لنظريات بومندورف وانه آلى على نفسه رحضها».

جيم) تطور الحق الطبيعي

اتاحت نظرية الحق الطبيعي تبرير اي حكم او سلطة، شرط ان يبدو معقولاً ونافعاً للمجتمع ثم، بمقدار ما تتراجع الاطلاقية فان نظريات الحق الطبيعي تتضمن محتوى سياسياً مختلفاً تماماً عن المحتوى الذي قال به كل من غروسيوس وبوفندورف.

وقد سعى باربراك (١٦٧٤ ـ ١٧٤٤) وهو مترجم ومعمم غروسيوس وبوفندورف، الى التأليف بين اطلاقية غروسيوس وليبرالية لوك.

اما بورلاماكي (١٦٩٤ ـ ١٧٤٨)، مؤلف كتاب مبادىء الحق الطبيعي»، وكتاب «مبادىء الحق السياسي» فقد كان، مواطناً جينيفيا مثل روسو، الما من انصار توازن السلطات. وتفضيله يذهب الى الارستقراطية.

ولم تجد الاطلاقية، اذناً، عند منظري الحق الطبيعي الا مساندة ضعيفة جداً. والامر كذلك عند هوبز.

المقطع الثالث ـ الفردانية والاطلاقية في انكلترا.

كتابان يسيطران على الفلسفة السياسية الانكليزية في القرن السابع عشر: كتاب هوبز وكتاب لوك. وكتاب هوبز: لفيتان Levithan (١٦٥١) صدر بعد سنتين من اعدام جاك الأول أما كتابا لوك الرئيسيان: [احدهما في المجال الفلسفي «محاولة في الادراك البشري.»، والاخر في المجال السياسي، «ابحاث حول الحكومة المدنية»] فقد ظهرا بعد ثورة ١٦٨٨ بقليل.

هل نقول مع بول جاني: ان هوبز يحارب الثورة وان لوك يدافع عنها. وان هوبز يدعم الاطلاقية وان لوك يعارضها؟ امثال هذه التأكيدات لا تبدو فقط مسرفة بل مغلوطة. ان مؤلف هوبز ومؤلف لوك، حتى وان اختلفا في تطبيقاتها العملية، ينطلقان من نفس الفردانية، ومن نفس الانتفاعية ومن نفس الاهتمام بالامن وبالسلم. وكتاب «اللفتان» ليس مؤلفاً ضد التيار، انه يستعيد مواضيع كانت معروفة ايام معاصريه الانكليز والفرنسيين.

والواقعتان الاكثر بروزاً في انكلترا قبل سنة ١٦٤٩ هما:

١) الروابط بين الدين والسياسة. بين الطهرية Puritamisme والمنفعية utiblarisme.

٢) غياب عقيدة ثورية: خليط من الانتهازية والمحافظية Conservatisme.

١ ـ الدين والسياسة

(ألف) الكنيسة والدولة، العقلانية والدنيوة seculasisahon.

إن المسألة الدينية والمسألة السياسية مرتبطتان. وأغلب المناقشات السياسية قصدت إلى توضيح دور الكنيسة في الدولة بعد قطع العلاقات مع روما.

ويدعم «ريشارد هوكر» كما يقول لوك، في كتابه «السياسة الاكليركية» (الصادر سنة ١٥٩٤ ـ ١٥٩٧)، أطروحة الكنيسة القومية. وهو يهاجم بصورة خاصة الطهريين ويؤكد أنهم برفضهم الخضوع للكنيسة القائمة إنما يحطمون قواعد كل التزام سياسي.

وسيعارض الكاثوليك هذه الافكار وكذلك والبرسبيتانيون اخصام كل عصيان، المحافظون، والطهريون (انصار الفصل المطلق بين الكنيسة والدولة). والمعمدانيون (الذين يرفضون ضرورة تنظيم الكنيسة ـ وهو موقف قد يؤدي الى الطمأنينة السياسية او حتى الى

العدوية)، وأخيراً الايراستيانية[1] من أمثال جون سلدن (١٥٨٤ ـ ١٦٥٤). هذا الاخير يرى ان مهمة الكاهن هي مهمة كغيرها من المهمات، ويبدو معنياً بصورة خاصة في اخضاع الكنيسة الى سلطة الحكم المدني. ويبدي هوبز في كتابه «اللفيتان» اهتماماً في التزمين، او الدنيوةشبيهاًباهتمام صديقه سلدن.

باء) الروحانية والمنفعية

لقد تكيف الدين مع الاهتمامات السائدة في انكلترا، خلال ذروة ازدهارها الاقتصادي، لظهر الى الوجود نوع من الطهرية الرأسمالية التي تربط ربطاً محكمًا بين واجب الثراء وواجب العمل من اجل خلاص الذات. وفي حين وقفت الكالفينية موقف الحذر من الثروة ـ فادانت سوء الاستعمال أكثر من التجميع ـ فان الطهرية الانكليزية حاولت ان توفق، وتقرن بين روح العمل والحياة الاخلاقية، بين الكسب والفضل، بين الاستثمار والتقشف، بين الاغتناء والقداسة. «والربح التجاري هو هبة من الله، والكسب هو الدلالة الزمنية على الفضل. والطهري هو المتقشف عملياً الذي يحرز انتصاراته في ساحة الحرب وفي المكتب وفي السوق، وليس في الدير» (ر. هـ ـ توني) وهكذا برزت الى الوجود اخلاق اقتصادية جديدة متفائلة بالنسبة الى اولئك الذين ينجحون،ولكنها قاسية بالنسبة الى الخاسرين. ان الفقر هو غلطة اخلاقية يجب ادانتها وظهرت بهذا المعنى مؤلفات بعناوين ذات دلالة مثل: الادارة الروحية للحقول».

الابحار الروحاني، رسالة التاجر والخ...

هذه الاخلاقية الاقتصادية الجديدة كانت ترتكز على الفردانية والمنفعية. وسيطرت ذات الروح الفردانية والمنفعية على المؤلفات السياسية في ذلك العصر، وبصورة خاصة على مؤلفات هوبز (مع وجود هذا الفرق بأن منفعية هوبز هي عقلانية تماماً).

٢ ـ المحافظية والانتهازية

ان «الثورة الطهرية»[2] هي نتيجة التقاء مؤقت بين نزعات مختلفة ومجموعات ذات اهواء متعارضة احياناً:

ـ الحقوقيون المدافعون عن الحريات التقليدية، والمتفرعون بذكرى «البراءة الكبرى».

ـ الاوساط البرلمانية الحريصة على الدفاع عن امتيازاتها (يراجع كتاب برين Prynne The Sovereign Power of Parliament, 1643) (سلطة البرلمان العليا، ١٦٤٣).

---

(١) الايراستيانية نسبة الى التيولوجي الألماني توماس ليبر (المسمى بايراست) (١٥٢٣ ـ ١٥٨٣) وينكر اتباعه على الكنيسة سلطة التشريع والمراقبة والقصاص.

(٢) تعبير متنازع فيه بمقدار ما يبدو مغطياً على الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للثورة ـ أسباب اختلف فيها المؤرخون البريطانيون. انظر فيما بعد، بعض الدلائل حول هذا الموضوع، في مراجع هذا الفصل.

ـ الطبقات الجديدة الرأسمالية، الحريصة قبل كل شيء على النظام وعلى السلم.
ـ واخيراًأكل اللدين، لاسباب دينية، يقفون ضد الاطلاقية الانجليكانية. ولكن هنا ايضاً يبدو الاتحاد واهياً للغاية: «فالمستقلون» المتشيعون للجيش، وانصار السيادة الشعبية يعارضون البرسبيتريين الذين هم انصار سيادة البرلمان، ولكن المعادين للحكومة الديموقراطية بذات الوقت.

ان النصف الاول من العصر مملوء بالمناظرات، حول موضوع الاطلاقية الملكية، المطلوبة من قبل الملك جاك الاول، والمرفوضة من قبل خصومه. ولكن هذه المناظرات لم تكن تمس الشيء الجوهري. بل ظلت قريبة من الحدث، ولم تمثل بوادر ظهور عقيدة متماسكة حول السيادة الشعبية.

ان التصورات الدستورية تتجلى في مؤلف سيرتوماس سميث المسمى الجمهورية الانكليزية (١٥٨٣) De Republica Anglorum (المنشور سنة ١٥٨٣). يشير سميث في هذا الكتاب الى دور البرلمان، ولكن الملك يبقى مع ذلك رأس النظام السياسي، في حين يلعب البرلمان دور المحكمة العليا.

كان فرنسيس باكون من انصار الامتياز الملكي، ولكنه لم يكن ابداً من انصارالحكم المطلق. ان مثاله السياسي هو في جوهره وطني. كان يحلم بشعب قوي، حسن التجهيز من اجل الحرب، مع ضرائب خفيفة نسبياً، ونبالة ليست ابداً شديدة القوة، وملك مصمم على تطبيق سياسة قوية للتوسع القومي.

كان السيرادوار كوك (١٥٤٩ ـ ١٦٣٤) هو الخصم الرئيسي لسياسة جاك الاول. ان تصوراته السياسية الذاتية كانت تنطلق من «العرف والعادة» «الكومون لو» التي تبدو له وكأنها القانون الاساسي للمملكة وتجسيدٌ العقل. «فالكومون لو» يتضمن البنية الاساسية للحكومة وللحقوق الاساسية للمواطنين. ان سلطات الملك تنطلق «من الكومون لو» وكذلك مهمة البرلمان، وكذلك حقوق وامتيازات الانكليز، ان البرلمان بالذات لا يستطيع تغيير المبادىء المحددة في «الكومون لو». ولا شيء ابعد عن كوك اكثر من فكرة السيادة البرلمانية. لم يكن كوك مجدداً اطلاقاً. ان فكرته قريبة من فكرة هوكر ومن فكر سميث. القانون هو بالنسبة اليه نوع من المادة الجامدة. ان فكره السياسي ليس محافظاً فقط لكنه رجعي.

وفي عشية سقوط شارل الاول، لم يكن في انكلترا يومئذٍ اية نظرية ثورية بالمعنى الصحيح: ان الثورة الانكليزية الاولى هي ثمرة الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وليست اطلاقاً، ثمرة نضج عقائدي. ان العقيدة تتبع الثورة وتعقبها.

٣ ـ هوبز Hobbes

كان هوبز وزيراً، مجداً، منزوياً، متورعاً. وكان عمله لا مثيل له في ضخامته وفي دقته، في

مجال الفلسفة السياسية، خلال القرن السابع عشر، وكان يتمتع، بشجاعة هادئة، اثارت فزع الكاثوليكيين، والاساقفة الانغليكان، والمتمسكين بالحرية السياسية وحتى انصار آل ستيوارت: ان كتابه «اللفيتان»، في نظر ليبنيز هو مؤلف مخيف كما يدل على ذلك اسمه (اللفيتان: وحش بحري مخيف).

في البداية كان هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) من انصار آل ستيوارت، واستقر في فرنسا، سنة ١٦٤٠ وظلّ فيها، في منفى ارادي اختاره هو. ولم يكن موجوداً في انكلترا عندما نفذ حكم الاعدام بشارل الاول، ان «اللفيتان» (١٦٥١) هو مؤلف مهاجر، ما قبل ان هوبز حين كتب هذا الكتاب، كان يفكر بالتقرب من اقوياء ذلك العصر. وحين عاد الى انكلترا، لم يجد الثقة التي كان يتمتع بها قبل سنة ١٦٤٠. لقد كان مشبوهاً لدى هؤلاء الأقوياء ولدى انصار الستيوارتيين، ومات في شبه نكبة. وفيما عدا «اللفيتان». كانت اهم مؤلفات هوبز هي: «عناصر الحق او القانون (١٦٤٠)»، «المواطن» (١٦٤٢)، «الطبيعة البشرية والجسم السياسي»، و«الانسان».

سياسة عقلانية.

رغم اتصافها بالمادية العلمية، وبالاوالية (ميكانيسم) وبالوضعية:

كانت سياسة هبوز في اعماقها عقلانية وكانت مرتكزة على ثقافة علمية قينة، وكانت تعتبر السياسة كعلم، يجب تركيزه على المفاهيم العادلة وعلى التعاريف الدقيقة. وكانت فلسفته وسياسته ايضاً مناوئة للارسطية. وبرفضه الايمان بالفكرات الفطرية الطبيعية، كان يؤكد على اهمية التعاريف الحدود، والاشارات واللغة: «ولولا اللغة لما كان بين الناس لا دولة ولا مجتمع ولا عقد ولا سلم، كما لا يمكن ان يكون ذلك بين الأسود والدببة والذئاب».

كان هوبز يرفض اللجوء الى ما هو فوق الطبيعي، وكل مؤلفاته هي محاربة ضد الاشباح وجهدٌ للقضاء على القوى الخفية. ونهاية اللفيتان (الذي لا يقرأ منه، في اغلب الاحيان الا الصفحات حول الحكم) هي في هذا الشأن ملفتة الى اقصى حد، وربما يكمن هنا مفتاح العمل كله «والفصل الاخير معنون: «مملكة الظلمات» وفيه يفضح هوبز علم الشياطين، العزائم والرقيات، والخوف من الشيطان، المرابح التي يجنيها الكهنوت من ذلك: القلق البشري هو في اساس الدين.

«ان الخشية من قوة خفية، سواء كانت وهماً من الفكر او تصوراً مأخوذاً عن العادات المقبولة عموماً، هو الدين».

وهكذا ينزع عمل هوبز الى تحرير الانسان من الاستيهام ومن الخوف. وهو يشكل تعبيراً صارخاً عن الالحاد السياسي.

كما لحظ ذلك العديد من الكتاب، وبصورة خاصة فردينان لتونيس وليو ستروس لقد تطور فكر هوبز كثيراً: في «عناصر القانون» كانت فلسفته السياسية ملكية بصورة تقليدية. ثم انتقل الى نوع من الملكية الاجتماعية وذهب تفضيله نحو الملكية الوراثية، بصورة واضحة، في «المواطن» ليزول تقريباً، تماماً في «اللفيتان». ومن جهته يشير ليو ستروس الى تطور اخلاقية هوبز، فمن خلال مؤلفاته يستدل على استبداله الفضائل الارستقراطية (شرف ومجد) بفضائل بورجوازية يوحي بها الخوف والحذر.

في الواقع، ظل هوبز، من بداية حياته حتى نهايتها اميناً لبعض المبادىء. وليس القصد الاخلاص لشخص الملك، ولا الاخلاص حتى لمبدأ الملكية، بل الاخلاص للحكم. لا شك انه من المبالغ فيه القول بان فلسفة هوبز هي فلسفة لم الشعث؛ ولكنها قبل كل شيء فلسفة الحكم. في اهداء«اللفيتان»يشير هوبز بوضوح انه يفتش في السياسة عن الطريق الوسط، عن نوع من الموقع بين بين.

واذا كان هوبز يدافع عن قضية الحكم المطلق، فليس ذلك، كما فعل جاك الاول، باسم الحق الإلهي للملوك، بل باسم مصلحة الافراد، وباسم البقاء والسلم. انه يُزمن الحكم (sécularise) ويجعله دنيوياً، ويدل، لا على جلاله بل على منفعته.

تحليل الحكم

يجب التمييز بين عدة مراتب في تاريخ الحكم:

١ـ الحالة الطبيعية: انها بالنسبة الى هوبز حالة حرب وفوضى. «الناس متساوون بالطبيعة؛ وعن المساواة ينبثق الحذر، وعن الحذر ينشأ الحرب بين الناس... الحياة عزلة، فقيرة، حيوانية وقصيرة» ومفهوم العادل والجائر لا وجود له، وكذلك الملكية ايضاً. فلا وجود لا للصناعة، ولا للعلم، ولا للمجتمع، في هذه النظرة التشاؤمية يعارض هوبز منظري الحق الطبيعي وكل الذين يستشفون عند الانسان ميلاً طبيعياً نحو الألفة.

٢ـ نحو المجتمع المدني ـ الا انه، مع ذلك، يوجد عند هوبز حق طبيعة وقوانين طبيعية؛ ولكن هذه المفاهيم ليس لها عنده نفس المدلول الموجود عند منظري الحق الطبيعي.

فحق الطبيعة (Jus naturale) يمت بصلة الى غريزة البقاء. ويعرفه هوبز بانه حرية كل فرد في استعمال قدرته الذاتية، كما يشاء، من اجل حفظ طبيعته الذاتية، اي حفظ حياته الخاصة.

اما القانون الطبيعي «فهو» حكمة او قاعدة عامة مكتشفة من قبل العقل، وهي تُحظّر:

ـ من جهة، الاتيان بكل ما يمكن ان يقضي على الحياة، او يعيق وسائل الحفظ.

ـ ومن جهة اخرى، عدم القيام بكل ما يظن انه يحفظ الحياة بصورة افضل».

وقانونا الطبيعة الأولان بالنسبة الى هوبز يقومان على التفتيش عن السلم، ثم الدفاع عن الذات بكل الوسائل المملوكة. ومن اجل تأمين السلم والامن، ليس في يد الناس وسيلة افضل من اقامة عقد فيما بينهم، ثم تسليم الدولة، بالأتفاق المتبادل، الحقوق التي اذا احتفظ بها، الافراد اعاقت سلم البشرية.

وهنا لا بد من بعض الملاحظات:

أ ـ يرى هوبز، بعكس ارسطو، ان المجتمع السياسي ليس واقعة طبيعية. انه بالنسبة اليه «الثمرة الاصطناعية لميثاق ارادي، ولحساب مصلحي». (J. J. Chevallier).

ب) تقوم السيادة على عقد؛ ومع ذلك فليس الأمر أمر عقد بين الملك ورعيته، بل بين الأفراد الذين قرروا ان يكون لهم ملك. وهو بدلاً من ان يحد من السيادة يؤسسها على العقد.

ج) في الاصل العقد يوجد الرغبة في السلم، وهو هم اساسي عند هوبز: «في النهاية، ان الدافع والهدف عند الذي يتخلى عن حقه او يحوله. ليسا الا امنه الشخصي في حياته وفي وسائل حفظ هذا الأمن».

قدرة الدولة

وهكذا تبدو الدولة كشخص: «تعددية تُكَوِّن شخصاً واحداً، عندما تمثل بانسان واحد، او بشخص واحد شرط ان يتم ذلك برضى كل فرد وبصورة خاصة برضى كل الذين يتكون منهم هذا الشخص». وعلى هذا «فاللفياتان» هو مظهر عملاق، لحمه هو لحم كل اولئك الذين سلموه مهمة الدفاع عنهم. ويجب هنا ملاحظة هذه «التشبيهية» (خلع الصفات على الله وتشبيهه بالانسان Outhropomorphisme): الدولة ضخمة ولا شك، ولكنها تحتفظ بوجه بشري، سَمْحٍ نسبياً.

الدولة هي مجموعة المصالح الخاصة. وعليها ان تدافع عن المواطن. وهذا لا يتخلى عن حقوقه للدولة الا من اجل حمايته. والدولة تفقد مبرروجودها اذا لم تؤمن الامن واذا لم تحترم الطاعة.

الدولة هي التي تؤسس الملكية (التملك): «فملكيتك لا تكون كذلك، ولا تدوم الا بمقدار ما يروق ذلك للجمهورية» وكل نيل من الدولة هو بالتالي نيل من الملكية.

والدولة هي بآنٍ واحدٍ: «اكليركية ومدنية». واية سلطة روحية لا تستطيع ان تعارض الدولة. وليس بمقدور احد ان يخدم سيدين. والملك ليس فقط اداة الدولة بكل الكنيسة ايضاً انه يمسك باليد اليمنى السيف، وباليد اليسرى عصا الاسقفية. وهكذا تثبت قدرة الدولة وايضاً وحدتها. ولامكان للاجسام الوسيطة، او الاحزاب، او التكتلات. وحول هذه النقطة يسبق هوبز جان جاك روسو.

حدود السيادة

منذ مؤلفاته الاولى، لا ينفك هوبز يتقد فصل السلطات، وهو يدعم بقوة اطروحة السيادة المطلقة. ليس للملك اي قيد خارجي يحد من سلطته. ولكنه عاقل حق السمو واذاً فليست لديه القدرة على عمل اي شيء، مهما كان، ما لم يصنع سيادته موضع البحث.

ويعتبر هوبز ان للسيادة حدوداً، وافكاره بهذا الموضوع تبدو وكأنها قد تطورت: ففي «عناصر القانون» Elements of law وحتى في «المواطن» De Cive. يتكلم هوبز عن واجبات الملك. ولكن في اللفيتان، تخلي كلمة «فرصة ـ واجب» المكان لكلمة مهمة او وظيفة (offiec).

وهكذا يكون العقل، والى حد ما، الضمير المهني عند العاهل هما اهم حدود سيادته: ويكون من الغباوة، بالنسبة إلى العاهل أن لا يفتش عن مصلحة شعبه. هذه المصلحة التي تختلط بمصلحته الذاتية. الواجب يتطابق مع المنفعة: «ان خيره وخير شعبه لا يمكن ان ينفصلا».

الفردانية والمنفعية

تقوم اطلاقية هوبز في النهاية على اعتبارات منفعية تتيح التذكير بلوك وبنتهام. وهذه الاطلاقية ثابتة. ولكنها لا تتفق بتاتاً مع اطلاقية بوسيه. انها لا تدين بشيء للايمان المسيحي، ولا للولاء للملك، ولا بشيء للرغبة في حفظ المؤسسات او المحافظة على المصالح المرتبطة حتى بوجود الملكية. الواقع ان هوبز يبرر الاطلاقية، بالبراهين التي تساعد على ادانتها فيما بعد.

وتفكير هوبز في عمقه فرداني: ان ركيزة الاطلاقية، هو حق الفرد في بقائه بالذات. وأصل الاطلاقية هو انانية متنورة. في الدولة الاكثر تسلطاً يعرف الفرد أكمل تطوره. انه يجد فيها مصلحته وسعادته، ولذته ورفاهته. ان سياسة هوبز هي بآن واحد منفعية ومتعية.

ويبدو ان هوبز قلما قدر «الطبقة الوسطى» ولا نجد في مؤلفاته الا القليل من الاستناد الى المشاكل الاقتصادية التي كانت تطرح نفسها على البورجوازية الانكليزية. ومع ذلك من الملاحظ انه في مؤلفاته يعطي للاطلاقية شكلاً قريباً جداً من الاشكال التي تدخل في الاهتمامات البورجوازية.

وهوبز حين يفرض على العاهل واجب النجاح، وحين يتكلم عن العدالة وعن الفضيلة بأقل مما يتكلم عن السلم وعن الرفاهة، يبدو تماماً كطليعي متقدم، ومهما كانت تفضيلاته الذاتية، فان عمله لا يشجع ابداً الاطلاقية الملكية. وفي نظرة اجمالية، انه يتجه نحو الليبرالية ونحو الراديكالية.

المقطع الرابع ـ الاطلاقية الفرنسية ـ تزايد الصعوبات

لم تعرف فرنسا انقلابات (اجتماعية) أكثر عمقاً مما عرفت انكلترا، ولذا فالاطلاقية برزت فيها، بآن واحد، من خلال اعمال عقائدية ومن خلال الاحاسيس الشعبية.

أ ـ عقائد الاطلاقية (او المنظرون) ـ ان المؤلفات العقائدية متعددة. فقد شهد النصف الاول من القرن السابع عشر ازدهار فيض البحوث وفقاً لتراث «النهضة». وشكلت هذه البحوث الكثير من الموجزات عن الطموح الكامل، وعن رجل البلاط الكامل، وعن الدبلوماسي الكامل، وعن العاهل الكامل.

في سنة ١٦٣١ نشر غوز دي بلزاك، متوحد شارانت (فيه من بروست Proust الكثير) (حسب ما يقول انطوان ارام) كتابه «الامير» لكي يرضي ريشليو، وهو مؤلف فريد، حيث يرتكز تمجيد الدولة على خليط من التراث الروماني، والمكيافلي والمسيحي، وحيث يبدو تصور للملكية القومية مختلف جداً عن التصور الاسباني. يضع غوز دي بلزاك الملوك فوق القانون الاخلاقي وهو معجب بالواقعية (البراغماتية) لدى الرومان، ويبدو وكأنه يعلق كل شيء على الفعل، وهكذا يقدم تصوراً شهماً فروسياً للإطلاقية. من هنا نفهم السبب في عدم رضا ريشليو عن الكتاب.

سنة ١٦٣٢ نشر الحقوقي كاردن لبرت بحثاً في سيادة الملك يشكل التبرير النظري لمبادىء العمل الموضوعة من قبل ريشليو: «الاستقلالية المطلقة للملك، عدم توزع الحكم، الصراع ضد الاقطاعية، الانشغال بالطمأنينة العامة ويزداد تفضل السلطة العليا كلما انحصر اهتمامها بالهدوء وبالمنفعة». والسمة الاكثر اصالة عند كاردان لبرت هي كرهه لبقية الوظائف وتفضيله لنظام المفوضين والمعتمدين.

في سنة ١٦٣٣، قام شقيق سيلّي، فيليب دي بتون، بنشر كتابه «مستشار الدولة او مجموعة عامة حول السياسة الحديثة في خدمة ادارة الشؤون العامة»، وهذا البحث يشبه من عدة اوجه وصية ريشليو.

هذه المؤلفات مع الكثير غيرها تدل على انه كان يوجد في أيام ريشليو، اساس مشترك من الافكار السياسية، استخدمها ريشليو وغيره واستمدوا منها جميعاً مواد أفكارهم هذه.

هذه المؤلفات في العقيدة لم تأت بتصور جديد عن الحكم الملكي. ان مواضيعها الرئيسية ليست اصيلة: تفوق الملكية وبصورة خاصة الملكية الوراثية؛ الاصل الديني للحكم، واجبات الامير، الاب والراعي لشعبه؛ السلطة المطلقة للملك، مالك الاموال والارواح. كل هذه التصورات اتت من الاقدمين ومن القرون الوسطى. والاصالة الوحيدة تقوم على استعمال موضوع لم يكن جديداً ولكنه لم يستعمل مطلقاً بمثل هذا الاتساع. انه موضوع، «مسوغ الدولة»[1]. وقد استند اليه ريشليو ولويس الرابع عشر كثيراً.

ب ـ الاطلاقية الشعبية ـ بين هذه المؤلفات في العقيدة والافكار السياسية الفرنسية هناك

(١) التعبير شاع على يد الإيطالي بوترو (١٥٤٠ ـ ١٦١٧) وأهم مؤلفاته: Della ragione di stato ظهر في ميلان سنة ١٥٨٣.

اتفاق عريض، على تقبل سلطة الملك بل وتمجيدها في جميع الاوساط:

- ففي الاوساط الشعبية استمر ازدهار الثقة في الملك الشافي المبرىء: في عيد الفصح سنة ١٦١٣، لمس لويس الثالث عشر ١٠٧٥ مريضاً.

- وفي اوساط الكنيسة: قبل بوسيو بكثير، عمم اسقف دي شارتر باسم مجلس الكهنة: «من الجدير بالمعرفة انه بعد موافقة الشعوب والامم واجماعها، يبشر الانبياء ويؤكد الرسل، ويشهد الشهداء بان الملوك هم مبعوثون من الله، وليس هذا فقط، انهم هم آلهة».

- اوساط نبلاء الثوب المقربون من البلاط. كتب هـ. دي بوا. في «نشأة الملوك وسلطتهم» De l'origine et autorité des Roys. (١٦٠٤): «العالم لا يمكن ان يكون بدون ملوك. انهم كروح اخرى للعالم، انهم الزافرة (حجر القنطرة) التي تدعم العالم». ونجد نفس المواضيع عند آ. دي شسن في كتابه Les-Antiquités et recherches de la grandeur et de la majesté des Roys de France (1609) «البحث عن عظمة وجلال ملوك فرنسا» (١٦٠٩) وعند جيروم بينيون في كتابه: «سمو ملوك فرنسا ومملكة فرنسا» (١٦١٠) وكتابه «عظمة ملوكنا وسلطتهم» (١٦١٥) De l'excellence des rois et du royaume de France (1610) et La grandeur de nos rois et leur Souveraine puissance (1615). في الاوساط الملحدة، حيث كان من الممكن توقع وجود موقف تشكيكي او هزئي تجاه السلطة الملكية. ولم يقع شيء منه ذلك كما دلت على ذلك قضية نودي Naudé.

فمنذ «المايفور» او «الخطاب ضد الأهاجي»، المنشور سنة ١٦٢٠، من أجل الدفاع عن اختيار «دي لوينس» آمراً للجيش من قبل لويس الثالث عشر، الى «المسكورا» «شجب كل ما طبع ضد الكاردينال مازاران»، سنة ١٦٥٠ مروراً بـ «نظرات سياسية حول الانقلابات»، سنة ١٦٣٩، اظهر نودي تحيزاً وتفضيلاً لسياسة التسلط فقد كان هذا «الانساني» الملحد من انصار الاطلاقية ولم يتردد في ايجاد المبررات لمذبحه «سان برتلمي».

- في اوساط «الاوراتوار»، المؤسس من قبل برول سنة ١٦١١، وكان له شأن وتأثير كبيران، في التوجه نحو الوحدانية الالهية Théocentrisme (ذات الوشائج مع الخذلقة). هذه الاوساط كانت ميالة الى اطلاقية الحكم الملكي.

- في الاوساط الغاليكانية اخيراً، الحريصة على مخادعة سلطة روما. وبناء على هذا التوجه نحو مساندة الملكية استطاع الانكليزي افلين Evelyn ان يكتب سنة ١٦٥٢، ما يلي: «الفرنسيون هم الامة الوحيدة في اوروبا التي تغرم بمليكها». حتى المعارضين الرئيسين امثال رتز، فنلون، سان سيمون، كانوا يكتفون بمهاجمة الذين يباعدون بين الملك والصراط القويم، من دون مبدأ الاطلاقية بالذات، اما الذين وجهوا الى الاطلاقية الضربات الاقسى، انما ذات المفعول المؤجل، فقد كانوا اولئك الذين، امثال ديكارت او باسكال، ينادون بأكبر الاحترام تجاه السلطات القائمة، رغم انهم كانوا يقفون عن عمد، على صعيد آخر.

٦- عصر ريشليو

يجب التفريق بين نموذجين من الاطلاقية الفرنسية في القرن السابع عشر: نموذج ريشليو ونموذج لويس الرابع عشر.

كان ريشليو يحارب الارستقراطية، وأرث الاقطاعية والحروب الدينية. وعصر لويس الثالث عشر مملوء بالاحلام الفرسانية: شيوع القصص مثل: (اماديس الغول)، انتصار البطولية الكورنيلية، الحذلقة، في هذا الاطار يجب وضع العمل السياسي للكاردينال دي ريشليو، والعمل الفلسفي لديكارت (هذا الفارس الفرنسي الذي تكلم عنه بيغي Péguy).

من خلال هذا الاطار يتوجب تفسير حرب الفروندا La Fronde «رقصة المذبوح بالنسبة الى الفرسانية الفرنسية».

أ ـ ريشيليو ومبرر الدولة (داعي المصلحة العليا)

لم يكن ريشيليو (١٥٨٥ ـ ١٦٤٢) ابداً منظراً للاطلاقية، انه رجل عمل تولى الحكم فاراد ان يحسن استعماله.

والنصوص الرئيسية المعزوة اليه، والتي ان لم يكتبها بنفسه، انما فقد اوحى بها، هي:
- «التعليمات التي التزمت بها في سلوكي في البلاط» (عندما كان ريشيليو اسقف لوسون.
- «المبادىء الاساسية للدولة» (المنشورة من قبل غبريال هانوتو).

- الوصية Testament التي تشكل برأي سانت بوف «كتاب الصلاة بالنسبة الى رجل الدولة»، وبرأي ليوف نويل، «قمة التأليف العقلي والتجريبي والواقعي: ذروة، وبمعنى من المعاني، جماع الفن السياسي الفرنسي».

- وأخيراً مجموعة ضخمة من الرسائل.

«والوصية» كانت موضوع سلسلة من المناقشات تناولت:

١ ـ صحتها: فقد انكرها فولتر، اما اليوم فقلما يدور الجدل حول صحتها، ولكن القسم الصحيح الذي تولاه الكردينال عند تحريرها هو عرضه لمناقشات حادة بين الاخصائيين. «يراجع نقاش جمعية التاريخ الحديث الجاري بين اسمونان Esmonin، ومسيو Monsicur وتابيي Tapié، نشرة جمعية التاريخ الحديث (كانون الاول ١٩٥١ ـ كانون الثاني ١٩٥٢، الصفحات ٧ ـ ٢١).

٢ ـ وضع النص: تعود الطبعة الاولى (مغلوطة) الى سنة ١٦٨٨ والطبعة المشكوك بها والمعزوة الى لويس اندره، وتاريخها، ١٩٤٧، ميسرة ومقبولة ولكن لا يمكن اعتبارها نهائية، يراجع النقاش المشار اليه اعلاه وبصورة خاصة مقال اسمونان.

٣ ـ المصادر: درس هنري هوزر: « الفكر والعمل الاقتصادي لدى الكاردينال دي ريشليو. ولكن مصادر فكره السياسي لم تكن موضوع اي درس شامل. ونجد في هذا الشأن

بعض الملاحظات في مقال لغي تويلي Guy Thuillier، «أحكام في الدولة» للكاردينال دي ريشليو، المجلة الادارية ايلول تشرين الأول، ١٩٥٦، صفحة ٤٨١-٤٨٦، حيث يقول: السياسة هي الفن السياسي في حين ان هوبز يريد ان يجعل منها (من السياسة) علماً: التعارض جذري ليست «الوصية» بالتأكيد عملاً اصيلاً في الفلسفة السياسية انه عمل ظرفي موسوم بالعصر الذي كتبه فيه، وبشخصية الرجل الذي الفه.

فريشليو لم يفكر اطلاقاً في تقديم حكم مقبولة عالمياً انه لم يفكر الا في فرنسا، وفي التهديدات التي ترهق الدولة، وفي التجربة التي عاناها والتي يريد توريثها. وتسيطر صورة الكاردينال المهيمنة على «الوصية»، وفي كل صفحة تذكر رسم ريشليو بيد الكاردينال دي رتز:

«... كان رجلا يلتزم بكلمته فلا تحمله المصلحة، مهما كبرت على مخالفة كلامه، وفي هذه الحالة، لا ينسى شيئاً لكي ينقذ مظاهر حسن النية.. كان يكن لهذا العالم نوعاً من المحبة. كان يفعل الخير، اما محبة للخير، او عن فطنة، في كل مرة لا تحمله مصلحته على ارتكاب الشر، مع معرفته الكاملة به، عندما يفعل.

وأخيراً يجب الاقرار بأن كل عيوبه كانت من النوع الذي يضخمه المركز العظيم فيجعله بارزاً لان هذه العيوب لم تكن وسائلها الا الفضائل الكبرى، والقدرات العظيمة.

اهم المواضيع الواردة في الوصية:

- سيادة العقل: «اذا كان الانسان عاقلاً تماماً فعليه ان يحكم العقل تحكيماً مطلقاً».

- اولية مصلحة الدولة، مع بعض الاحكام القاسية على فرنسا: «من المؤكد ان الاسبان يسبقوننا في الثبات. والاستمرار، وفي الحماس وفي الاخلاص للملك وللوطن».

- ان سلطة الملك تتوجب لا لسمعته، او لفضائله: «تبتل، بعد نظر، حيوية، وطاقة» بل لقوته، (حدود محصنة جداً، جيش متين، مالية سليمة، ضرائب خفيفة، حكومة موفقة).

- (برغماتية) واعتبارات اخلاقية كلها ترتبط ببعضها البعض في عمل ريشليو.

- على الكهنة ان يظلوا الطبقة الاولى في المملكة. ولكن عليهم ان يكونوا في خدمة الملك. برنامج معتدل للغاليكانية.

- علو طبقة النبالة فوق الطبقة الثالثة بشكل واضح. وآمن ريشليو، كما فعل مونتيسكيو في ما بعد، بأن شراء المناصب مفسدة، انما يجب الاحتفاظ به.

- يعطي ريشليو لكلمة (شعب) معنى واسعاً. فالشعب يشمل في نظره التجار والمجهزين وأصحاب المصارف الخ. ومما يوضح العبارات التي ترد غالباً على لسانه: «كل السياسيين متفقون على انه اذا كانت الشعوب في بحبوحة أكثر من اللازم فانه من المستحيل احتواؤها ضمن حدود قواعد الواجب». يجب تشبيه الشعوب بالبغال التي بعد ان تعودت على الحمل، تفسد بالراحة

الطويلة أكثر مما تفسد بالعمل».

من هنا كانت سياسته في المجال الاقتصادي سياسة تشجيع التجارة وفقا لمبادىء المركنتيلية.

وأخيراً بالطبع، موضوع حسن الاستيزار: ان الوزراء الصالحين هم الذين يشكلون قوة الدولة. ان الفائدة التاريخية والسيكولوجية لكتاب «الوصية» ليست مما ينكر، ولكنه يبدو لنا من الصعب ان نرى في هذا الكتاب، حيث يكثر تكرار الحكم المستوحاة من حكمة الأمم، رائعة في الادب السياسي. ان الفائدة الرئيسية من الكتاب تكمن في نظرنا في الجهود المبذولة فيه من أجل التوفيق بين الاخلاق المسيحية ومصلحة الدولة العليا ومن أجل تغطية هذه المصلحة برداء الاخلاق.

ب ـ سياسة كورناي Corneille

تعبر سياسة كورناي (١٦٠٦ ـ ١٦٨٤) عن بعض مثالية العصر. انها نشيد القيم البطولية، والروحية الفروسية، والفضلية النبيلة. والحماس الكورنالي يستحم في جو الكبرياء والمجد، والكرم، والرومانسية الارستقراطية التي كانت تعبق في فرنسا في عهد لويس الثالث عشر. ومسرح كورناي يصور ارستقراطية معجبة بآن واحد ضحية للحكم المطلق. وهو مملوء بالمستشارين السيئين وبالوزراء الانذال: ونجد فيه انعكاس المعارضة النبيلة، ولذلك لم يخف الامر على ريشليو، من هنا كان النزاع حول «لوسيد» Le Cid ولكن كورناي كان حذراً، فامتدح الحكم مع بقائه عدواً للاستبداد بغطرسته وبلاغته.

والبطولية الكورنالية تتصف بشيء من القدمية، في عصر لويس الرابع عشر. في حين ان سياسة راسين، الاكثر تكيفاً مع هذا العهد تحل الجلالة محل البطولية. «انها السياسة الايجابية، وليست السياسة المجدية، انها سياسة البلاط والمجلس الملكي، الواسعة الحكيمة، المهيوبة في مسلكها، المفيدة في اهدافها» (بول بينيشو).

والفرق بين السياسية الكورنيلينية والسياسة الراسينية، تعبر تماماً عن الفارق بين عصر ريشليو وعصر لويس الرابع عشر.

جـ ـ السياسة والفلسفة عند ديكارت

لا تحتل السياسة الا مكاناً ضيقاً في عمل ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) الا انه من المستحيل تجاوز الديكارتية في تاريخ للافكار السياسية. حذر ديكارت. وجرأة في الديكرتية. من هنا كان النقاش الدائم ابداً.

«هل كان ديكارت ديكرتياً».

كان ديكارت «فارس فرنسا». فالرجل الذي كتب الى هويغانز Huyghens في عشرة تشرين

الاول سنة ١٦٤٢ يقول «انه من الاشخاص اللذين يحبون الحياة كثيراً. ديكارت قريب من مونتين Montaigne ولهجة ديكارت: هذا المزيج العجيب من الآباء والتواضع، من التروي والهوى، من الطينة الخالية من الاسرار (مارك سوريانو).

حذر ديكارت. ان اخلاقيته المؤقتة محافظة حكيمة في السياسة كما في الدين: «القاعدة» الاولى هي اطاعة القوانين والاعراف في بلدي، مع المحافظة على الدين الذي انعم الله به علي، فتثقفت فيه منذ طفولتي، بصورة مستمرة، ملتزماً في كل امر اخر بالاراء الاكثر اعتدالاً، والاكثر بعداً عن الاسراف، والتي تعتبر شائعة ومقبولة ومطبقة من قبل الاشخاص الاكثر ذوقاً، من اولئك الذين علي ان اعيش معهم».

هل يتوجب ان نرى في ديكارت الرجل الذي يخفي افكاره العميقة، اي رجلاً حذراً حاسباً؟ هذه هي الاطروحة التي ينادي بها مكسيم لوروا: ان ديكارت الكاثوليكي في تصاريحه، هو في الواقع موحد (Déiste) ماسوني (Rose — Coix)، وربما كان ملحداً. هذه الاطروحة تحتاج الى اثبات. لا شيء يسمح بالاعتقاد ان مراسل الاميرة اليزابث، والمقرب من الملكة كريستين يميل شخصياً الى الديمقراطية. ويدل كتابه المرسل الى الاميرة اليزابث حول مكيافلي، في أيلول سنة ١٦٤٦، ان ديكارت كان يميز تماماً اخلاقية الحكيم عن اخلاقية الامير وان مسؤوليات هذا الاخير تحرره من القواعد العامة.

وكما اثبت ذلك روجي لوفيفر (Roger lefèvre) ان ديكارت، يتميز تجاه السياسة بحركة مزدوجة جذب وتراجع: احترام السلطة والكفاءة، الطاعة السياسية انما استقلال صارم تجاه البلدان، والاعباء والاشخاص، واصلاح اخلاقي. وديكارت يختلف مع مكيافلي ومع هوبز في «المواطن» من ناحية الاخلاق، ويتضمن عمله دعوة الى التقدم الاجتماعي بفضل تقدم الاخلاق.

وليست سياسة ديكارت اذاً لا محافظة ولا ثورية. انها تحترم السلطات القائمة، في حين انها تؤكد مع ذلك ان ليس كل شيء على ما يرام. وديكارت حين يضع مبادىء الشك المنهجي، فهو يؤسس فلسفة ذات عقلانية صارمة، ازدهرت في القرن الثامن عشر، مع فلسفة الانوار La Philosophie des lumières.

والاستنتاجات الشخصية عند ديكارت اقل اهمية في هذه الظروف من اثره المستقبلي الايديولوجي؛ ومقترحاته حول الحكم اقل اهمية من فلسفته العامة. وتأثيره بهذا الشأن واسع حتى في المجال السياسي.

ولهذا يجب ان لا نتعجب ايضاً من ان السياسة الديكارتية قد افسحت المجال لتأويلات متناقضة جداً:

١) الماركسيون يرون في كتابه «خطاب النهج» بيان الحضارة الصناعية والبرجوازية. ويرون

في الديكارتية ظل المجتمع الممزق من جراء التضارب بين البرجوازية والارستوقراطية. (يراجع كتاب هنري لوفيفر).

٢) اما، ب. هـ. سيمون فيستنتج في مجلة الصليب La Croix في مقال له حول ديكارت: «لو أنه عاش في القرن الثامن عشر لتوجب تصور ديكارت أقرب إلى مونتسكيو منه إلى روسو. «لكان احد هؤلاء المعاونين الحكماء في الانسيكلو بيديا، الذين كانوا يفكرون في تقدم العلم والفنون وهم يكتبون المقالات المموهة، بدون ان يتدخلوا في انتقاد الكنيسة والملكية. وفي ايام الثورة لا يمكن ان يُرى في النوادي بل في جوار التقنيين المتواضعين امثال كارنولا كانال، وكوندورسيه، الذين بذلوا الجهد في اقامة مؤسسات لكي يعطوا للمجتمع اساساً اكثر عقلانية».

ان اياً من هذين التأويلين لا يبدو لنا مقنعاً.

٢ ـ الافكار السياسية ايام الفتنة المسماة لافروند La Fronde

فروند برلمانية، فروند الامراء، فروند شعبية. للفروند بالنسبة الى تاريخ الافكار السياسية اهمية تبدو، على العموم، مجهولة، في حين ان الفروند، في مطلق الاحوال هي التي التي اعطت الرائعة المسماة «مذكرات الكاردينال دي رتز» التي ان لم تغن الفكر فقد اغنت على الاقل الادب السياسي والادب باختصار.

لقد ابصرت الفروند تفتح عقيدة ثورية ظاهراً: فقد دعا البرلمان الى التميز بين الملك والمملكة، العاهل والامة. واكد انه هو اي البرلمان الذي يجسد الامة بذاته. ولكن هذه الثورة كانت ارتدادية معارضة للتقدم. لان البرلمان كان يفكر قبل كل شيء بحماية مصالحه كطبقة. وبالدفاع عن اصحاب الوظائف offices، ومقاومة الميول التمركزية.

وكما اثبت ارنست كوسمان، ليس من تعارض جذري بين العقيدة الاطلاقية وعقيدة محاربي الفروند. وهل من مجالٍ سليم للكلام عن عقيدة للفروند؟ ابداً بحسب رأيي ان المعارضة لم تركز عملها وتفكيرها على نقطة واحدة اساسية. فاهل الفروند لم يتوقفوا عن التاكيد بانهم يدافعون عن الملكية المطلقة ذات الحق الالهي. وهم يزعمون انهم متعصبون للملكية. ويصرون على تميزهم عن الثوريين الانجليز. وفكرة الاطلاقية تظل عندهم قاعدة كل النظريات وكل الامال.

فالفروند اذاً هي بآنٍ واحدٍ شعبية وملكية. وتعتبر الكتابات المازارانيات masarinades مستندات مفيدة جداً بهذا الصدد: فهي تسمح بالتثبت ان للاوساط الشعبية مشاعر تجاه الملك تشبه مشاعر اوساط نبلاء الثوب او حتى اوساط الكهنة. واذا كانت كتابات المازارانيات تزري بالمقربين وبالوزراء وخصوصاً بمازاران الوزير المكروه فهي تظهر عموماً نحو الملك اكثر الولاء: «ورد في احد المازارانيات: أَنْظُرُ الى مليكي فاحبه، واحترمه كشخصٍ مقدس. ولكني اكره اشد

الكره المستخدم البربري الذي يظلمني».

والمؤلف الاكثر بروزاً في الفروند البرلمانية هو كلود جولي. ولكن صورة الكاردينال دورتز تسيطر على كل هذه الحقبة.

الف) كلود جولي Claude Joly

نشر كلود جولي (١٦٠٧ ـ ١٧٠٠) في سنة ١٦٥٢ «مجموعة من الحكم الواقعية والمهمة، مجّد فيها مؤسسة الملك، وهاجم سياسة الكاردينال مازاران الكاذبة البشعة بصفته المشرف المزعوم على تثقيف صاحب الجلالة».

وقد حكم على هذا الكتاب بالحرق بموجب القرار المؤرخ في ١١ كانون الثاني سنة ١٦٥٣ فنشر كلود جولي دفاعاً عن كتابه الاول رسائل تبريرية قوية جداً.

وهذا المؤلف مهم جداً:

١ ـ بسبب شخصية كلود جولي بالذات. فقد كان محامياً قديماً في برلمان باريس وكان حفيد انطوان لوازل مؤلف «المؤسسات العرفية Institutes Coutumières» وكان كلود جولي ينتمي الى عائلة عريقة من رجال الفكر. ومؤلفه يعبر عن رأي قسم محترم من البرجوازية البرلمانية.
٢ ـ والافكار التي طرحها كلود جولي تركز مطولاً على حدود السلطة الملكية. والفصل الثاني يحمل عنوان: «ما هو حق وما هي سلطة الملك على رعيته؟.» ويستنتج: «ان سلطة الملوك محددة ومتناهية وانهم لا يستطيعوا التحكم برعاياهم على هواهم ووفقاً لمشيئتهم».

ويؤكد الفصل الحادي عشر. بانه «ليس للملوك الحق في فرض الضرائب على الناس بدون موافقتهم» ويهاجم المؤلف، عدة مرات «وقاحة وتعدي» رجال البلاط الذين يكررون بان الملوك هم المتحكمون بحياة وباموال رعاياهم.

وتبرز مؤلفات كلود جولي بوضوح العداء القائم بين رجال البلاط والبرلمانيين ويقف ـ فيما خص العلاقات مع الكنيسة، في الصف الغاليكاني الخالص.

باء) الكاردينال رتز Le Cardinal de Retz

لقد خسر، بول دي غوندي، كاردينال دي رتز (١٦١٣ ـ ١٦٧٩) كل حياته السياسية. وهو ايضاً، اكثر من كوندي Condé، المغلوب الاكبر في الفروند. ولكن مذكرات هذا المغلوب تشكل كتاباً متغلباً على اللامبالاة، وعلى الصلافة وناضجاً بالذكاء.

ان رتز هو شخصية من عصر النهضة الايطالية كان مولعاً بالفتنة، وكانت السياسة تسليته الكبرى وكان عبقرياً في المسرح. وكلمات: مسرح، كوميديا، وممثلون تتردد كثيراً في كتاباته. وكان يحب وظيفته كاردينال («رغم ان روحه ربما كانت الأقل كهنوتية في العالم») وكان يفضل دور رئيس حزب على عبوديات السلطة. («اني مقتنع بانه يجب ان تتوفر لتكوين رئيس حزب

صفات اعظم واكبر مما يجب من اجل صنع امبراطور للعالم»(. ويقول عنه لاروشفوكو «انه يبدو طموحاً دون ان يكون كذلك» وكان يعرف ان اهم صفتين في الطموح هما المرونة والثبات على الرأي. ولكنه لم يكن لا مرناً ولا صبوراً. انه ينتقل بدون توقف من المكيافيلية الى الكوميديا الايطالية.

ورتز هو وحيد في سربه. خلال الفروند الاولى، اذان بشدة البرلمانيين، حلفاءه، «ان عمق روح البرلمان هو السلام، لا يبتعد عنها، الا التماعاً، وهو لا يحارب الا بالاعمال الباهرة وبالرسل، واكبر صواعق البلاغة عنده تنتهي بمراسيم للاعلام، وباستنتاجات تحقيق». وهكذا لا تستطيع اية قوة في العالم ان تمنع البرلمان من رفع الجلسة ظهراً وفي الساعة، السابعة عشرة. وخلال الفروند الثانية، حاول رتز ان يكون حزباً ثالثاً بين كونده من جهة، والملكة ومازاران من جهة ثانية. ولكن مشروعه آل الى الفشل، وكان يعرف ذلك.

فهذا المنعزل، الذي يبدو من بقايا عصر مضى، يبدو في بعض الشؤون، متقدماً بشكل فريد، على عصره: لقد احس بقوة الرأي وقد راهن على باريس؛ وعرف ان الغموض هو سلاح الاستبدادية، وعرف كيف يجعل نفسه محبوباً من الشعب. وكان الاول الذي احس بان الممثل الرئيسي في الفروند هو شعب باريس.

ولكن اذا كان رتز قد ادرك الفارق بين المؤامرة والثورة، فان افكاره السياسية رجعية. فهو مأخوذٌ بحقده على مازاران (ربما كان يعجب به سراً كما نعجب بلاعب ذي قوة خارقة)، ولكن توليداته السياسية ظلت موجزة. ثم انه لم يفكر في تقديم نظرية عن الحكم، كان واثقاً من وهج الحقيقة «الحقيقة تلقي، عندما تكون على بعد بضعة قراريط، نوعاً من الرونق الذي لا تمكن مقاومته».

ان رتز يمثل جيداً جيل ما قبل لويس الرابع عشر، بكبريائه، واستقلاله، وارادته بان لا يكون مخدوعاً، انه نوع من اللهجة التي سبقت ستندال Stendhal. والحنين الى الفروند يبدو في «حكم لاروشفوكو» Les Maximes، الفروندي القديم (التشاؤم الاخلاقي والسياسي، اولية وافضلية الانانية، ومبرر الدولة)، كما يبدو ايضا في «رسائل مدام دي سفيني» Mme de Sevigné. وتتواجد افكار رتز السياسية، مع تغييرات قيّمة، عند فنلون، وسان سيمون، ومنتسكيو.

٣ ـ عصر لويس الرابع عشر

بعد الفروندا، تاقت فرنسا الى النظام والى السلم. وفي حين كان لويس الرابع عشر يجسد الملكية المطلقة، كان بوسيه Bossuet منظرها الذي لا يتعب ولا يكل.

الف) لويس الرابع عشر.

كانت اطلاقية لويس الرابع عشر تبدو في عمله اليومي اكثر مما تبدو في كتاباته (مذكرات، تعليمات سياسية واخلاقية، نظرات حول مهنة الملك).

لم تكن «مذكرات لويس الرابع عشر من اجل تثقيف ولي العهد (الذي ولد سنة ١٦٦١)، عملاً كاملاً (وكان يلحظ فيها اثار عدة محررين)، ولا عملاً اصيلاً؛ كانت تشبه العديد من المؤلفات التي كتبت من أجل تربية لويس الرابع:

- الخطابات السياسية للملوك: لسكودري Scudery
- العقيدة في الاداب: لغومبرفيل Gomberveille
- مؤسسة الامير: فوكن دي ايفيتو Vauquelin des Yveteaux
- مذكرات الى ملك: ارنود آنديي Arnauld Andilly
- بحوث مختلفة: موت لفايي La Mothe Le Vayer

كل هذه النصوص تتشابه فيما بينها: اذ لم يكن الهمُّ إلّا عظمة الملوك، وقوتهم، وواجباتهم وفضائلهم: هذا الادب التربوي والاخلاقي رتيب جداً. ولو لم يصبح لويس الرابع عشر «الملك الشمس» فمن المشكوك فيه ان ينظر الى مذكراته على انها عمل مهم.

ولكن بالضبط، ان الاهمية الرئيسية «للمذكرات» هي في انها تمكن من فهم شخصية لويس الرابع عشر، فوراء الافكار التقليدية حول وعي الامير، وحول فائدة الدرس والفضيلة، ومساوىء التسرع، الخ. وطبعة درس Dreyos تسمح بمتابعة مختلف حالات النص: وريقات بيد الملك ويوميات (محلية حتماً)، واخيراً «مذكرات» موضوعة سنداً لليوميات من قبل المؤرخين الرسميين. وهكذا نجد من وقت لآخر، بعد شروحات طويلة مثقفه، ملاحظات من هذا النوع، حيث يشاهد خط لويس الرابع عشر:

- السعي المتواصل من اجل اعدادي للحرب - الرغبة في القيام بها - اسباب من جميع الجهات - سهولة الحصول على البحارة.

هكذا تبدو صورة الرجل الشاب (القسم الاكبر من اليومية يتناول السنوات ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨). هذا الشاب القليل الاهتمام بالعقيدة، الميال الى الفتح والى ممارسة الحكم بدون مشاركة من احد. ولويس الرابع عشر حين يخاطب ولي العهد فانما يخاطب نفسه. فهو لايتكلم الا عن نفسه (وقبل كل شيء عن السياسة الخارجية). والوزراء لا وجود لهم، حتى كولبير نفسه. ولا الامة ايضاً. ومهما يكن الامر فالمؤرخون الرسميون قاموا بمهمتهم: «اولئك الذين ولدوا مثلنا، ذوي ميولٍ شريفة. . .».

لقد كثر الحديث عن الكلمة المعزوه الى لويس الرابع عشر ـ المشكوك في صحتها ـ وهي: «الدولة هي انا» الواقع انه من العبث تماماً مقارنة هذه الكلمة بالكلمة المنسوبة الى فردريك الثاني «انا الدولة». من السهل ذكر العديد من النصوص التي تثبت بوضوح كم كان معنى جلال الدولة ودوامها حياً في قلب لويس الرابع عشر. في سنة ١٦٧٩ كتب يقول: «مصلحة الدولة يجب ان تتقدم اولاً. وعندما ننظر الى الدولة، نعمل من اجل ذاتنا. ان خير احدهما هو مجد للاخر...» وعلى فراش موته قال: «انا ذاهب... ولكن الدولة باقية ابداً» (انظر حول هذه النقطة ف. هرتنغ F. Hartung «الدولة هي انا».

باء) بوسيه Bossuet

تمثل الصورة الرسمية لبوسيه (١٦٠٤ ـ ١٦٢٧): صورته التي رسمها ريغو Rigaud، جندي الله، بطل الايمان، القدرة، النبالة والصفاء.

الواقع ان بوسيو مغلوب: ففي امسية هذه المعركة الكبيرة التي ظنها رابحة، لم يكن يشك مطلقاً بانه هو المغلوب الاكبر» ولم يتردد لويس جيليت Louis Gillet في تقديم بوسيو المرشح الدائم، الخائب ابداً تجاه نوع من الرئاسة الدائمة للمجلس». (المجلس الملكي) ومن الفريد ان نلاحظ ان بوسيو مايزال حتى اليوم يستثير الاحكام المغرضة: ففي رأي ريمون شميتلين، مؤلف كتاب عنيف بدون جدوى يعتبر بوسيه قناً مبهوراً بسيده، وعامياً ماخوذاً بالحكم» ويبدو انطوان آدم اكثر اعتدالاً وتحليلاته ذات جوهر مختلف؛ ولكنه يخفي بمشقة كرهه لبوسيو، ويوحي بان قوة بوسيو تعود في قسم كبير منها الى التأثير الخفي الذي كانت تمارسه «جمعية القربان المقدس».

لم يكن بوسيو مفكراً. هذا الرجل القوي الحسن الصحة السهل الغضب، البعيد عن القلق ذو الإيمان الذي لا يتزعزع ظاهرياً لا يميل إلى الميتافيزيك ولا إلى التصوف، السياسة والتاريخ بالنسبة اليه هما متمما الايمان ولم يحاول بوسيو ان يعرض نظرية سياسية مجموعة. ان اعماله السياسية قد اوحيت اليه:

ـ اما لاهتمامات تربوية: السياسة المستمدة من اقوال الكتب المقدسة بالذات، والخطاب حول التاريخ الكوني، ألفا من اجل تثقيف ولي العهد، الذي كان بوسيه معلمه من سنة ١٦٧٠ الى سنة ١٦٨٠.

ـ واما لضرورات النقاش ضد البروتستانت (تاريخ تبدل الكنائس البروتستانتيه ١٦٨٨؛ انذارالى البروتستانت حول رسائل الوزير جوريو Jurieu) او ضد فنلون (رأي حول التبتلية Quietisme، ١٦٩٨).

ان سياسية بوسيه Bossuet، تربوية كانت او جدالية، هي بصورة اساسية كاثوليكية دائماً.

والتاريخ بالنسبة الى بوسيه غرضه الايحاء الى الامراء بالدروس الشافية: «عندما يصبح التاريخ بدون فائدة للناس الآخرين، فانه من الواجب قراءته للامراء. ان التاريخ هو نوع من

الدراما الإلهية، انه فكر الله متحققاً على الارض: والثورات «تبعث لاذلال الأمراء»

والخطاب حول التاريخ الكوني مدينٌ بالكثير الى «حاضرة الله» للقديس اوغسطين؛ التاريخ من صنع العناية الإلهية. ولكن هذه العناية تقترن بحتمية من النمط البوليبي، نسبة الى بوليب) Polybe (وهو في نظر بوسيه اكبر مؤرخ في العصور القديمة) وهي تنتهي الى القول بضرورة النظام والى شرعية السلطات القائمة.

وكذلك «تاريخ التغيرات»، انه كتاب هادف، فالتغيرات في نظر بوسيه هي علامة الخطأ، والثبات علامة الحقيقة: «كل ما يتغير، وكل ما يُشحن بتعابير مشكوك بها ومبطنة يبدو دائماً مشبوهاً، وليس فقط احتيالياً، بل ايضاً مزوراً اطلاقاً، لانه يدل على ضيق لا تتعرفه الحقيقة ابداً». وعلى هذا يعتبر «الاصلاح الديني» في نظر بوسيه مجرد «ثورة بعض رجال الكنيسة الذين، لنزوة في النفس، اخترعوا معتقدات جامدة جديدة وانتهوا الى الزواج...».

وسياسة بوسيه معروضة بشكل منهجي في كتابه «السياسة المستمدة من الكتاب المقدس» وفيه يبين بان مبادىء السياسة موجودة في الكتاب المقدس، ولكن اذا كانت بيئة كتابه تقع تماماً في غير زمن، فان الاهتمامات بواقع الحال تبدو جلية تماماً.

وفيه يظهر بوسيه اهتماماً ثابتاً بالنظام وبالوحدة: «في الوحدة الحياة، خارج الوحدة الموت الاكيد. القانون معرف هكذا «قواعد عامة في السلوك حتى تكون الحكومة ثابتة ومنسجمة» الكتاب الاول (ويتضمن المؤلف عشرة كتب) يتضمن نصائح واضحة جداً تبدو موجهة، الى الرعية اكثر مما هي موجهة الى العاهل. القصد هو ان نبين للرعية قبل كل شيء، ضرورة الطاعة، بالترغيب وبالترهيب (الرسل والمؤمنون الاولون كانوا دائماً مواطنين صالحين») وبيبنة المنفعة («من لا يحب المجتمع المدني، الذي هو منه، اي الدولة التي ولد فيها، هو عدو نفسه وعدو كل الجنس البشري»).

ويرى بوسيه ان الملكية هي الشكل الحكومي الاكثر شيوعاً، والاقدم والاقرب الى الطبيعة. ولكنه ان اظهر هكذا تفضيله للملكية، فهو لا يستبعد الاشكال الاخرى للحكومة: «لا يوجد اي شكل للحكومة، ولا اية منشأة بشرية ليس لها عيوبها؛ انما من الواجب ان نحافظ على الحالة التي اعتادها الشعب بفعل الزمن الطويل. ولهذا يُظلل الله بحمايته كل الحكومات الشرعية، مهما كان الشكل الذي استقرت عليه: ومن يحاول قلبها ليس فقط عدواً عاماً، بل هو عدو الله» وهكذا يبرز من جديد موضوع الطاعة، الذي يسيطر على المؤلف في مجمله: ان بوسيه هو من انصار السلطة اكثر مما هو من انصار الملكية.

وللسلطة الملكية في نظر بوسيه اربع خصائص: انها مقدسة (الامراء هم وكلاء الله على الأرض)، وابوية «مشابهة مع الاطروحات التي نادى بها فيلر Filmer في انكلترا)، ومطلقة (انما يجب ان لا نخلط بين السلطة المطلقة والسلطة التحكيمية) واخيراً خاضعة للعقل (يجب على الامير،

ان يتصرف بعقله لا بهواه او بمزاجه».

ويخصص بوسيه قسماً من كتابه «السياسة» لكي يعدد واجبات الملكية تجاه الدين وتجاه العدالة: كلما قل حسابه «اي الملك» تجاه الناس كلما ازداد حسابه أمام الله» («. . . ايها الملوك، ان قوتكم آلهية، ولكنها تترككم ضعفاء».

ويعرض بوسيه افكاره حول الاقتصاد في الكتاب العاشر من «السياسة» حيث نجد تبريراً فريداً للمركنتيلية باسم الكتاب المقدس: «دولة مزدهرة غنية بالذهب والفضة. .» «اول مورد لكل ثروة هي التجارة والملاحة». وبوسيه، مثل ريشليو، ينادي: «على الامير ان يخفف الضرائب وان لا يرهق الشعب» «الثروة الحقيقية لكل مملكة هي الناس».

وغاليكانية بوسيه، التي خصص لها مارتيمور A. G. Martimort دراسة جامعة. تتفق مع تصورات لويس الرابع عشر. فبوسيه غاليكاني بالارث العائلي، وبالغريزة، وبالتكوين العقائدي، ولكنه غاليكاني معتدل جداً. والمقالات الاربعة التي كتبها سنة ١٦٨٢، هي رومانية ما امكن لمجلس معادٍ للرومانية ان يكونه. فهي تنكر مطامح البابوية في سلطة الملوك الزمنية، وتؤكد «ان الملوك والسلاطين لا يخضعون لاية سلطة اكليركية، بامرٍ من الله فيما خص المسائل الزمنية. . . وان رعاياهم لا يمكن اعفاؤهم من الخضوع ومن الطاعة الواجبة عليهم تجاه الملوك، كما لا يمكن اعفاؤهم من يمين الاخلاص، وان هذه العقيدة، الضرورية من اجل الامان العام، والتي لا تقل فائدة بالنسبة الى الكنيسة منها بالنسبة الى الدولة، يجب ان تتبع، بدون اخلال بها، لانها موافقة لكلام الله، ولتراث الاباء المقدسين، ولامثولة القديسين».

وهكذا يقدم بوسيه نظرية، ان لم تكن اصيلة، فهي على الاقل متماسكة تماماً. وبالنسبة الى بوسيه، كما بالنسبة الى هوبز، ان الكلمة الاخيرة في السياسة هي الخضوع للحكم، ولكنهما يصلان الى هذا الاستنتاج المشترك بطرقٍ متعارضة: فردانية علمانية ومنفعية عند هوبز؛ احترام التراث والاستسلام للعناية الإلهية عند بوسيه. ان اطلاقية هوبز واطلاقية بوسيه هما من جوهر مختلف تماماً، ويبدو لنا ان المؤلفين قد غالوا اشد المغالاة حين قالوا بان بوسيه قد تأثر كثيراً بأفكار هوبز.

الفصل الثامن

تهاوي الاطلاقية

في نفس الحين الذي كان فيه بوسيه يستنجد بالكتاب المقدس لمساعدة الملكية كانت الاطلاقية تهاجم من كل الجهات.

في فرنسا تجابهت الملكية مع اتباع الجانسينية، ودخلت في حرب مع البروتستانت، وكان عليها ان تواجه معارضة ارستقراطية (القسم الاول). وعرى سبينوز الحكم من مهابته واكد ان الحرية هي نهاية الدولة، في حين ان كونية ليبنز بشرت بفلسفة الانوار (القسم الثاني). وفي انكلترا برز ادب راديكالي، جمهوري وحتى شيوعي، موضوعه جمهورية ارستقراطية وشيعية طوباوية (القسم الثالث). ويعود الى لوك امر تخليص الفلسفة من الثورة الانكليزية والتعبير عن مثال مجتمع ساعٍ الى الحرية (القسم الرابع).

وارتبطت «ازمة الضمير الاوروبي» بازمة سياسية ارتبطت هي بالذات بازمة اجتماعية: لقد تفجرت البنيات الاجتماعية القديمة فجرت وراءها تراجع المبادىء الاطلاقية.

المقطع الاول - مصاعب الملكية الفرنسية

١ - الافكار السياسية عند الجانسينيين.

في الظاهر، كانت الجانسينية ظاهرة دينية خالصة. اما في الواقع، ومنذ البدايات، فقد كانت الحركة الجانسينية حركة سياسية: اوقف القديس سيران سنة ١٦٣٨، وكان عليه ان ينتظر موت ريشيليو لكي يخرج من السجن.

سوسيولوجية الجانسينية.

انتشرت الجانسينية بصورة خاصة - انما ليس بصورة حصرية - في الاوساط البرلمانية التي كان يتهددها، على صعيد الأوّلية السياسية، الميل المتزايد نحو تركيز الحكم، في «ارستقراطية الطبقة الوسطى» التي تكلم عنها سانت بوف Sainte — Beuve والتي تخرج منها لمتر Le Maitre

وارنولد Arnauld، وباسكال، ونيكول.

وهكذا تميزت الجانسينية برفض مزدوج:

١) رفض المطامع الارستقراطية. سخر باسكال في «الخطابات الثلاثة حول وضع الكبار» من رأي الشعب الذي «يعتقد بأن النبالة هي جاه حقيقي والذي يرى تقريبا ان الكبار هم من طبيعة مختلفة عن الآخرين» وكما قال بنيشو Benichou نزعت الجانسينية الى «تدمير البطل».

٢) رفض المركزية الملكية والتحالف الحميم بين الكاثوليكية والحكم.

وعلى كل يبدو من المجازفة التمادي بعيداً، كما فعل لوسيان غولدمان في كتابه «الله الخفي»، في اقران الجانسينية بطبقة اجتماعية هي طبقة البرجوازية البرلمانية. اذ يجب حسبان حساب لنوع من الجانسينية الارستقراطية وايضاً حسبان حساب لجانسينية شعبية (يشير اميل بولا Poulat الى اهميتها في تقريره عن كتاب غولدمان المنشور في مخفوظات سوسيولوجيا الاديان Archives de sociologie des religions. 1956. N° 2، ١٩٥٦ ـ نمرة ٢).

نوعيات الجانسينية:

ظهرت في باطن الجانسينية نزعات مختلفة:

١) «العقلانية المحورية» لارنولد ولنيكول.
٢) «التطرفية المأسوية» لباركوس، الذي لفتت اليه الانظار اعمال لوسيان غولدمان، حديثاً، والذي يتميز برفض كل نشاط اجتماعي وكل تسوية مع الحكم.
٣) بين هذين الاتجاهين، اين يقع باسكال؟ لقد تحول بشكل محسوس بين الواحد والآخر، بين «البروفنسيال» و«الافكار» Les «Provinciales» et Les Pensées. هذا التحول نحو «التطرفية المأسوية» عمل، مع اسباب اخرى، على تفسير الحكم الطائش على نيكول الذي كتب في ٣ ايلول سنة ١٦٦٢: «مع ذلك ماذا تبقى من هذا الفكر الكبير، الا مؤلفين او ثلاثة فيها الكثير من غير المفيد؟».

سياسة باسكال:

ليس باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) كل الجانسينية (ولا باركوس ايضاً). لقد اهتم قليلاً جداً بالنظرية السياسية. ولكن المسيحيين الذين يدينون السياسة كما ادانها باسكال كُثُرٌ.

١) محافظية حذرة، احترام النظام القائم (يراجع ديكارت). وسنداً لاخته، يرى باسكال في القوة الملكية (ليس فقط صورة قدرة الله، بل مشاركة في هذه القدرة بالذات». وفي كتابه «مختصر تاريخ بور رويال Abrégé de l'histoire de Post-Royal» اكد راسين ان الاوساط الجانسينية كانت مقتنعة «بان الفرد لا يمكن اطلاقاً ان يجد المبررات لكي يثور بوجه اميره». هذه الامتثالية المسيحية هي قليلة الاصالة.

٢) بطلان العرف والقانون، وتفاهة اوضاع الملوك والكبار، الاصول الغامضة للبنيات الاجتماعية، مدح الكذب الذي ينقذ النظام، الظلم لا الفوضى: وتكثر النصوص البسكالية حول هذه المواضيع: «انه لخطر ان نقول للشعب ان القوانين ليست عادلة، لأنهم لا يطيعونها الا لاعتقادهم بانها عادلة».

«والعرف يجب ان لا يتبع الا لأنه عرف لا لأنه معقول وعادل. «العدالة هي فيما هو قائم.. ولما لم يستطيعوا تقوية العدالة، برروا القوة حتى تجتمع العدالة والقوة معاً، وحتى يتحقق السلم الذي هو الخير الاسمى». هذا النص الاخير يمكن ان يكون لهوبز. «ان الفلسفة السياسية التي تنير فلسفة باسكال بصورة أفضل، هي فلسفة هوبز» (آ. ادام).

٣) ولكن الكلمة الاخيرة لباسكال لم تكن الدفاع عن الاطلاقية. ان سياسته يجب ان توضع في اطارها العام من فكرة المداح: تفاهة هذا العالم، شقاء الانسان بدون الله، عدم واقعية السياسة «الانسان لا يمكن ان يهتدي الى مكانه، في أي موضع، بدون نظام التسامح الذي يسمو بكل الانظمة الانتقالية وفي تعميم الكنيسة التي تسمو فوق كل الحاضرات الوهمية».

«وهكذا يظهر فارق اساسي بين نظام السياسة ونظام التسامح والمحبة. ويهاجم بسكال في كتبه اللامبالاة، والطمأنينة والفكر الراضي، والتفائلية العقلانية وأوهام الحق الطبيعي.

الطاعة والاحتقار: تلك هي في النهاية رسالة الجانسينية السياسية او على الاقل رسالة بسكال السياسية. من المعلوم ان لويس الرابع عشر قد لاحق خصماً غير مرهوب ظاهراً وندرك الآن الغرور الكامن وراء هذه الملاحقة. فقد انتشرت جانسينية غامضة سياسية أكثر منها دينية، هي شكل من أشكال الغاليكانية، خلال القرن الثامن عشر في قسم كبير من البرجوازية الفرنسية، وبرزت بشكل خاص كمناوئة للجزويتية.

٢ ـ المعارضة البروتستنتية

ان رفض براءة نانت (١٦٨٥)هو تاريخ مهم في تاريخ الافكار السياسية. فهو يمثل فشل اولئك الذين كانوا يحلمون في عودة وحدة المعتقد. وتسبب هذا الرفض في اضطهاد وهجرة البروتستانت المسيحيين الذين شكلوا في البلدان المنخفضة وفي انجلترا، وفي المانيا، بؤرات ناشطة لمعارضة الاطروحات الاطلاقية.

وتعتبر في هذا الشأن المناظرة التي جرت بين بوسيو والراعي جوريو (١٦٣٧ ـ ١٧١٣) النازح الى هولندا، مثلاً كلاسيكياً، والكتابات المعروفة عن جوريو هي: «الرسائل الرعوية الموجهة الى المؤمنين في فرنسا الذين يرزحون تحت اسر بابل» (نشرت في هولندا بين ١٦٨٦ الى ١٦٨٩ ـ يراجع بصورة خاصة الرسائل: ١٦ و ١٧ و ١٨) ويجيب بوسيو في «تحذيراته الى البروتستانت حول رسائل الوزير جوريو ضد تاريخ التغيرات». (يراجع بصورة خاصة التحذير الخامس).

يؤكد جوريو على سيادة الأمة المطلقة، وكذلك على حقها في المقاومة. «هناك عقد متبادل بين الشعب والملك؛ وعندما يقوم احد الفريقين بخرق هذا العقد، فان الآخر يتحرر منه..» الشعب هو مصدر سلطة الملوك. الشعب هو اول فرد تكمن فيه السيادة. ويسترد الشعب ملكية السيادة حالما يزول الشخص او العائلات الذين اعطوا هذه السيادة. والشعب اخيراً هو الذي يصنع الملوك وهكذا، في حين كان ارنولد، الخارج من عزلته، يعامل غليوم دورانج «وكأنه ابسالون الجديد» في مقال هجومي ذي عنوان مثير.

(الصورة الحقيقية لغليوم هنري دي ناسو، ابسالون الجديد . وهيرودوت الجديد، وكرومويل الجديد، ونيرون الجديد)، ويبرر جوريو تماماً الثورة الانكليزية، ونظرياته تتعارض مع «المكان الوسط» الذي تقفه الجانسينية وتقترب، على الأقل في الظاهر من نظريات الويج «Whigs».

وكان«بوسيو على «الوزير المفتن» قوياً وحتى عنيفاً، وان شابه بعض الحرج. ويؤكد بوسيو ان جوريو «يقلب كل السلطات، سواء منها التي يؤيدها ام التي يهاجمها» ولكنه لا يخاطر الا نادراً جداً على ارض السياسة المحددة، واهتمامه الرئيسي كان ان يثبت لجوريو ان الكتاب المقدس لا يحتوي اي تلميح الى الحكم المزعوم للشعب. وكان يبغي الابقاء على النقاش على الصعيد التيولوجي. وظل الحوار بين الرجلين ـ وكأنه حوار الطرشان مشوباً بسوء النية لدى الطرفين.

ولا تجب المبالغة في مرمى الاطروحات المقدمة من قبل جوريو: فحدته لا يجب ان تخفي بان فكره السياسي لم يكن لا جريئاً جداً، ولا اصيلاً جداً: انه يؤكد ان السيادة تكمن في الشعب اصلاً، ولكن هذه السيادة ليست اطلاقاً محالا يمكن التخلي عنه وحتى مفهوم «الشعب» يبقى غير واضح عنده. ان الشعب يتخلى بموجب عقد عن سيادته للملك. وهذا الملك قد يكون مطلقاً. ولم يكن جوريو لا جمهورياً. ولا متمسكاً بالملكية المقيدة: ان فكره بعيد جداً عن فكر لوك. ولا يجب ابداً ان ينظر اليه كرجل ديمقراطي او كأنه جد «للفلاسفة»، انه مجرد وارث لاعداء الملوك.

فضلاً عن ذلك يجب ان نلحظ ان البروتستانت قد اظهروا طويلاً مشاعر الولاء تجاه الملكية «فالسلاطين الذين سمح الله لهم بالوصول الى الحكم المطلق لا قانون يقيدهم تجاه رعاياهم.. من هنا تنشأ عدم مسؤوليتهم الشاملة عن اعمالهم بين الناس. ويقوم التزام الشعوب بان تتقبل بدون عصيان كل ما يمكن ان يحدثه هؤلاء الامراء لهم من آلام»: هذا ما صرح به الراعي ايلي مرلات قبيل ابعاده (بحث في الحكم المطلق للملوك ليستخدم كتوجيه، وكتعزية، وكمديح للكنائس المصلحة في فرنسا، والتي ضربت بالابتلاء، كولونيا ١٦٨٥) انظر أيضاً «شكاوي البروتستانت المضطهدين في مملكة فرنسا، كولونيا، سنة ١٦٨٦». وفيه يحتج الراعي جان كلود باسم العقل والحقوق الازلية للطبيعة الانسانية ضد رفض وثيقة نانت، ولكن دون القبول بامكانية الثورة ضد الحكم الملكي.

وبالاجمال اذاً ليست الافكار السياسية لدى البروتستانت ديمقراطية اطلاقاً[1]. فقد صرح جوريو بنفسه، قبل رفض الوثيقة، بان البروتستانت هم الرعايا الخلص للملك وان عليهم واجب الطاعة تجاهه (براجع كتاب السياسة عند كهنة فرنسا ١٦٨٢). وحتى عندما يتكلمون عن سيادة الشعب، فان اتباع كالفن عندهم افكار سياسية مستمدة من القرون الوسطى، وهي قريبة من أفكار البرلمانيين او السادة الكبار، ايام الفروند، او ايضاً من مثال الحكومة الارستقراطية التي قدمها فنلون في الواح شولن Tableaux de Chaulnes .

٣ ـ المعارضة الارستقراطية

ان المعارضة الارستقراطية، التي يعتبر فنلون مع سان سيمون، اشهر ممثليها، شديدة التعقيد. البعض يرى في فنلون احد اوائل «الفلاسفة» في حين يرى فيه آخرون واحداً من أواخر الاقطاعيين.

هناك ثلاث سمات تجب الاشارة اليها:

١ ـ هذه المعارضة الاطلاقية تظل ملكية مخلصة، ان فنلون، وسان سيمون وفوبان، مخلصين بدون وهن للملكية. وقد اقترحوا أكثر الاحيان إصلاحات جريئة، ولكنهم لم يحلموا لا بجمهورية ولا بملكية دستورية.

٢ ـ ان فكر هؤلاء المعارضين يبقى دينياً بعمق. وهذا أكيد عند فنلون، الذي لا يمكن درس عمله السياسي مستقلاً عن المجادلات حول الغاليكانية وحول الطمأنينة، ان الخلاف الذي يباعد بين فنلون وبوسيه هو بأن واحد ديني وسياسي، ونتعرض لكثير من الاخطاء اذا لم نر فيه الا صراعاً تيولوجياً، أو كما يرى ربشميتلين، الا صراعاً سياسياً (براجع كتاب الاب كونية Cognet المدرج في مراجع الفصل السابق).

٣ ـ ان المعارضة الارستقراطية تهتم بالحقائق الشعبية. ولا يتردد فنلون، وفوبان وسان سيمون في التنديد بالبؤس الشعبي. وكلنا يعرف الصفحات التي كتبها لابروييير La Bruyére حول اوضاع الفلاحين. والمعارضة الملكية، في أواخر عهد لويس الرابع عشر، تتميز بمزيج فريد من الواقعية وعدم الواقعية. واقعية في وصف المجتمع الفرنسي (فوبان، لابروبير). وعدم الواقعية لان المجتمع المثالي، برأي اغلب هؤلاء المؤلفين، هو مجتمع ابوي، فاضل، بسيط وشاعري، على طريقة كتاب تلماك Télémaque.

حتى ولو لم يكن لابروبير وفنلون في نفس المواقع السياسية، فان مثالهم السياسي يظل ادبياً على حد سواء. في فرنسا اواخر القرن السابع عشر اوائل سنوات القرن الثامن عشر. تميزت السياسة بالادب تميزاً عميقاً. ولم تكن المسألة قضية ازمة سياسية فقط بل ازمة سياسية

---

[1] أنظر أعلاه القسم المخصص للافكار السياسية حول الاصلاح الديني.

تعبر عن نفسها ادبياً في خصام القدامى والمحدثين.

هذه الازمة الوجدانية - التي لم تكن فقط فرنسية، بل اوروبية - كان تعكس ازمة عميقة اقتصادية واجتماعية (مجاعات كبرى، جمود الاشغال..) من هنا ميل متزايد الى القاء مسؤولية هذه الازمة على نظام الرقابة الاقتصادية وعلى التحكم السياسي. ذلك هو بدون شك التفسير الاعمق. لهذه الازمة الوجدانية، التي خصص لها بول هازا Paul Hazard كتاباً شهيراً.

سياسة لابرويير (١٦٤٥ - ١٦٩٦) La Bruyére

ان كتاب السمات والمزايا «Les Caractéres» يصف، لا السجايا، بل جماع المجتمع الفرنسي (يتراجع هذه الكلمة: وليس للرجال مزايا، واذا كان لهم ذلك، فسمة التجرد من اية مزية تتبع (...).

يفضح لابروييرعملية شراء الوظائف. وعدم تساوي الثروات، والبذخ عند المتمولين، وسياسة الفتح والتوسع، ولكنه «يظل» ضمن برنامج الحزب الديني، بما فيه من أوهام ومن بساطات ان اخلاقية ليس لها بعد سياسي حقيقي.

ولابروييرهو قبل كل شيء رجل خائب، معزول متقنع بقناع فيلسوف، كما يقول آ. ادام، وانتقاده الجلي النقي ينتهي الى الاستنكاف: «اني اضع فوق السياسي الكبير ذاك الذي يتخلى عن السعي لكي يكون سياسياً كبيراً والذي يقنع نفسه بأن العالم لا يستحق الاهتمام به».

ولكن كتاب «المزايا» كان له تأثير عميق، القليل من المؤلفات نال، في ذلك العصر، اعجاباً أكبر. الم يتخذ مونتسكيو الشاب لابروييركنموذج؟.

فنلون (١٦٥١ - ١٧١٥) Fénelon

- مزاج رومنطيقي، حالم، غير مستقر، متذبذب: لقد كتب «أوز كمبري» صفحات في أقصى العنف.

- عمل تربوي: تولى فنلون تعليم الدوق دي بورغونية (المتوفي سنة ١٧١٢)؛ فكتب له مغامرات تلماك المنشور سنة ١٦٩٩، وهي اساساً قصة تربوية.

- اسقف مغضوب عليه: ان النزاع حول الطمأنينة اوجد بين فنلون وبوسيه خلافاً عنيفاً، اما كتابه «حكم القديسين» فقد فرض عليها الحرم من قبل انيوسان الثاني عشر سنة ١٦٩٩، على اثر مناظرة عاطفية جداً حتى ان المؤرخين يجدون مشقة حتى اليوم، في الكلام عنها بهدوء.

- رجل حزب: ينتمي فنلون، مثل سان سيمون الى المجموعة التي كانت تهدف الى فرض

نفسها عن طريق الدوق دي بورغونيه، ساهم مع الدوق دي شفروز De Chevreuse، صديقه، في وضع خطة حكم: الواح شولن (١٧١١). ولولا موت الدوق دي بورغونية، الميكر لامكن لعمل فنلون ان يكون المعتقد السياسي لخليفة لويس الرابع عشر.

أما أهم النصوص السياسية غير تلماك والواح شولن فهي:

- رسالة الى لويس الرابع عشر محررة بين ١٦٩١ و ١٦٩٥، وهي مقال جريء لم يسلم الى الملك.
- فحص الضمير حول واجبات الملكية.
- الكتابات السياسية جمعت في الجزء الثاني والعشرين من طبعة لبل Lebel، والمراسلات مع بوفيليه وشفروز Beauvilliers et chevreuse تشكل المجلدالثالث والعشرين.

هل فنلون اقطاعي؟

تبدو سياسة فنلون لأول وهلة ارستقراطية بصورة أساسية، وألواح شولن كما يقول رولان موسنيه، تشكل المخطط الاجمالي لنظام اوشك ان يتكون خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وقوامه:

- سيطرة النبالة؛ مجتمع ارستقراطي، هرمي، مستقر، وكان فنلون ضد «التموج الاجتماعي» وعمله من بعض جوانبه هو عمل طبقة.

- كان فنلون ضد نواب الملك وضد المولين. ويتأمن الحكم برأيه بفضل المجالس (المجامع). تجتمع مجالس الطبقات Etats géneraux حيث السيطرة للنبالة، كل ثلاث سنوات كان فنلون ضد المركزية.

- وكان ضد البذخ، ان الحاضرة المثالية، سالانت، هي حاضرة متقشفة. تناقض كامل، بهذا الشأن، بين أفكار فنلون والافكار التي عبر عنها فولتير، خصوصاً في «الرجل المعاصر» Le Mondain «النافل» هو شيء ضروري جداً..» ويعارض فنلون الرأسمالية التجارية، التي يرى تقدمها مفسدة. انه ضد المركنتيلية، ويحلم بمجتمع يعيش من الزراعة «عدد الشعب وفيض الاطعمة هما اللذان يصنعان القوة الحقيقية والثروة الحقيقية في المملكة».

- وكان فنلون ضد الغاليكانية: تشير الواح شولن الى الاستقلال المتبادل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية. وهي ترفض العقائد الخاطئة الشائعة في الاوساط البرلمانية.

حول هذه المواضيع كلها، يعتبر عمل فنلون، بالمعنى الحرفي للكلمة، رجعياً. ولكن يبدو من الصعب القبول، بدون بعض التصحيحات، بالصورة التي يقدمها

رولان موسنيه لفنلون: ارستقراطي محدود، انهزامي، فرنسي عاطل، الخ.

فنلون والقرن الثامن عشر

كان من حظ فنلون انه مات قبل ان توضع افكاره السياسية على محك الوقائع. رغم ما على هذا العمل الرجعي من مسحات حداثة وجدة. واذا كان النظام السياسي عند فنلون هو من الماضي، فان مواضيعه، وأسلوبه هي مواضيع وأسلوب «الفلاسفة».

١ ـ الطوباوية ـ سالانت هي حاضرة طوباوية. وبعد ان ابتعد فلاسفة القرن ١٨ عن السياسة الايجابية، عملوا غالباً، مثل فنلون، على اكتشاف الحاضرة المثالية: قال روبسبير فيما بعد: «نريد تأسيس سالانت».

٢ ـ الطبيعة والسعادة ـ سالانت هي مدينة سعيدة «حيث الشيوخ المرتدون البياض يعلمون الحكمة الباسمة لشباب كرماء اطياب». ان نهاية السياسة هي «سعادة البشر، والمصلحة الخاصة تتوافق مع المصلحة العامة».

٣ ـ الاخلاق ـ ترد السياسة الى الاخلاق. إنّ داعي المصلحة العليا للدولة هو مذهب مفسد. «وفحص الضمير حول واجبات الملكية هو النقيض الحقيقي لمكيافلي، في النظام الفرنسي القديم «Ancien Regime» (ماكسيم لوروا).

٤ ـ الكوني ـ يرى فنلون «ان الانسان مدين للبشرية أكثر مما هو مدين للوطن، وللعائلة أكثر مما هو لنفسه». ولن يقول مونتسكيو أكثر من هذا بعد ذلك.

فلوري وكوردموا ـ Fleury Cordemoy

هذه المواضيع التي ذكرنا ليست جديدة. انها مطابقة لاقدم تراث في المسيحية، مع مأخوذات عن الاقدمين وخصوصاً ذكريات من افلاطون. وجوهر سياسة فنلون موجود عند الاب فلوري وعند جيرو دي كوردموا.

ينتمي كلود فلوري (١٦٤٠ ـ ١٧٢٣) الذي دخل السلك الكهنوتي سنة ١٦٦٧، تحت تأثير بوسيه، وجيرودي كوردموا الى كتلة لاموانيون، المعارضة تماماً لكتلة كولبير. وسوف ينتسب فلوري فيما بعد الى حلقة الدوق دي بورغونية. وكتابه «الافكار السياسية» ذو التاريخ غير المؤكد (بين ١٦٧٠ و ١٦٨٠) يبشر بالمثال الاعلى في «تلماك» ملك مقتصد، محب للسلم، محبوب من رعيته، شعب عديد، زاهد، مؤلف من أكثرية من الفلاحين والحرفيين (فلوري يكره المدن)، يعيش على قدم المساواة الشريفة. والتصورات الاقتصادية عند فلوري تدل على تحفظ كبير تجاه التجارة والتجار: «تبادل حسن. ولكن الزراعة افضل... تجارة المفرق وفي الدكاكين اقل فضيلة».

أما كوردموا (١٦٢٦ ـ ١٦٨٤) فبحثه المسمى «حول اصلاح الدولة» (مؤرخ في ١٦٦٨)

فيمثل طوباوية افلاطونية ومسيحية لا تخلو من آثار الايكارتية: بطل مشرع، جنود فلاسفة، قضاة شرفاء، مولون نزيهون، حرفيون معزولون عن البورجوازيين يعيشون جماعة، تربية طبيعية ووطنية على نهج «الاميل Emile»، الغاء عادة شراء الوظائف، اقامة دولة منظمة الهرمية والتمركزية تحت مسؤولية سلطان حكيم.

وبدت افكار فلوري وكوردموا انها اثرت لا على فنلون فقط، بل على بوسيه ايضاً. الذي كانت تصوراته السياسية، اقل تعارضاً، من غير شك مع أفكار فنلون ـ وبالتأكيد اقل أصالة بحيث لا تذكر أحياناً.

وبمقدار ما كان عمل فنلون يغرس جذوره في التراث، كان يعطي رنة جديدة في أواخر القرن الثامن عشر. فهو يبشر «بالفلاسفة»، بمقدار ما كان يبعد عن عصره، عن قصد وبمقدار ما كان يدير ظهره للافكار الطارئة. وكانت تكفي علمنة فنلون، حتى يستطيع «الفلاسفة» تحيته على أساس انه سلفهم.

سان سيمون وبولنفيليه Saint - Simon et Boulainvilliers

ان سان سيمون (١٦٧٥ ـ ١٧٥٥) واحد من أكابر الكتاب الفرنسيين، انما يجب ان لا نفتش عن عقيدة اصيلة، لا في «مذكراته» ولا في كتابه «مشروع حكومة للدوق دي بورغونية»، ولا في «الرسالة المغفلة الى الملك»، ولا في «مشاريع اعادة انشاء مملكة فرنسا.

إن افكار سان سيمون السياسية تزايد على أفكار فنلون. فهو كثير الكره «لصبية الدكاكين» «وللبورجوازية الحقيرة»، وهو يحارب من أجل امتيازات النبلاء، وهو مولع بالاتيكيت، حتى ان السياسة بالنسبة اليه، هي قبل كل شيء نظام الافضليات. فهو يريد الغاء امناء الدولة، واستبدالهم بمجالس، ويريد جمع مجالس الطبقات العمومية Etats généraux غالباً، ويعطي للنبالة دور مستشار الملك، وكثيراً ما أشار ببلاغة الى التعاسة الشعبية، ويذكر باحترام الجانسنيين، ويشجب الاضطهادات ضد البروتستانت، ويجاهر بالتسامح الديني.

على الصعيد السياسي، يعتبر سان سيمون مغلوباً، ان موت الدوق دي بورغونية دق ناقوس الحزن بالنسبة الى أماله، وعقب موت لويس الرابع عشر، لم يعد يلعب الا دوراً ثانوياً. ونجاحه الكبير هو نجاح في آداب المعاشرة «اتيكيت» خلال «سرير العدالة» المؤرخ في ٢٦ اب ١٧١٨. ولكن هذا المغلوب، هذا الرجل الشريف جداً، ذو النظر القصير «انه دوق في مفاسف الامور، قال عنه مونذرلانت» ترك عن بلاط لويس الرابع عشر لوحة لا تنسى. «وقال ستاندهال Stendhal عنه: ان سان سيمون كاتب كبير كاتب كبير وكلنه سياسي فقير».

وتقترب افكار بولنفيليه (١٦٥٨ ـ ١٧٢٢) من أفكار فنلون ومن أفكار سان سيمون، لقد انتقد استبدادية لويس الرابع عشر، ورفض نظرية الحق الالهي، وشجب «داعي المصلحة العليا

للدولة» Raison d'Etats واعتبر ان النبالة، الوارثة الوحيدة في فرنسا، هي أفضل سند للملكية، وانه يستحسن ان تعاد اليها سلطتها القديمة، ولكنه يذهب، فيما خص هذه النقطة، الى أقل مما ذهب اليه سان سيمون بكثير. واقترح اصلاحاً ضرائبياً يقوم على انشاء «اقتطاع حقيقي نسبي» واظهر اهتماماً بتعاسة الشعب. واعتبر ان الحكومة هي علم واعتبر ان الدولة هي مجموعة من الافراد.

اصلاحية فوبان وبواغلبار

ان الاهتمامات الاقتصادية غريبة تماماً عن سان سيمون وعن فنلون. ولكن الوضع المالي، في أواخر سنوات حكم لويس الرابع عشر كان خطيراً الى درجة حملت المخلصين للملكية المطلقة على اعادة النظر في مبادىء الكولبرتية (نسبة الى كولبر) حتى انهم اقترحوا اصلاحات جذرية.

كان فوبان (١٦٣٣ - ١٧٠٧) مهندساً عسكرياً ثم اصبح مارشال فرنسا، واقترح اصلاحاً ضرائبياً في «العشر الملكي» الذي كتبه سنة ١٦٩٨ ونشره سنة ١٧٠٧ وكان يؤمن ان الشعب هو الثروة الحقيقية للبلد، وكان حريصاً على التنظيم العلمي، وأراد فوبان ان يبسط النظام الضريبي وان يكلف كلاً بحسب موارده، وبدا له توزيع الاعباء غير عادل، وتكلم بعاطفة عن «تلك الفئة من الشعب، المفيدة جداً والمحتقرة جداً التي قاست والتي تقاسي كثيراً». ولكنه كان أكثر من محب للغير، انه مهندس مولع بالاحصائيات، مهتم بالفعالية، وبما نسميه اليوم الانتاجية. كان يريد فرض ضريبة من شأنها ان تزيد في قوة النشاط الاقتصادي بدلاً من ان تشله. ولم يكن فوبان، في مادة السياسة، لا ثورياً، ولا ليبرالياً. كان يتكل على الملكية المطلقة لتحقيق الاصلاحات الضرورية، وكان يعتقد ان هذه الاصلاحات تقوي سلطة الدولة. وكان يرى ان من صميم الاصلاح الضريبي تخليص الملك من المحتلين (ضامني الاعشار) «ان الملك لن يعود بعد ذلك محتاجاً الى المحتلين: انه يستغني عنهم»[1].

وظهر نفس الاهتمام في الاصلاح وفي الفعالية عند بواغيلبير (١٦٤٦ - ١٧١٤) الذي نشر في سنة ١٦٩٧ كتاب «مفصل فرنسا» Le Detail de la France، وفي سنة ١٧٠٧ كتاب «واقع فرنسا» Foctum de la France وانتقد بدورة ايضاً النظام الضريبي وهاجم مبادىء المركنتيلية. وكان يرى ان العملة لا تشكل ثروة البلد، فهذه الثروة تكمن في الأموال المستهلكة وفي المواد الاولية. ودور العملة هو تنشيط المبادلات وزيادة الاستهلاك والانتاج. وهكذا يهتم بواغيلبير بالازدهار الاقتصادي أكثر من اهتمامه بالتوازن المالي. وهو ضد كل ما يعيق حرية التجارة، ولا يتردد في الاستشهاد بقوانين العدالة والعقل، كما فعل الفيزيوقراطيون فيما بعد. هذا الملكي المخلص هو سلف للاقتصاديين الليبراليين. ويقع فكره في محيط من الافكار ومن المصالح الليبرالية في المجال الاقتصادي. وكان يرى ان المشاريع الحرة تنمو عندما تنهار الشركات ذات الامتياز.

---

(١) انتقد فوبان نتائج وثيقة نانت.

المقطع الثاني: الفلسفة والسياسة عند سبينوزا وعند ليبنز

١- الانتقاد الديني والتحليل السياسي عند سبينوزا

ان اهمية سبينوزا في تاريخ الافكار السياسية هي أكبر من المكانة المخصصة لسبينوزا في أكثر المؤلفات المخصصة لتاريخ الافكار السياسية (بعض الاسطر في كتاب سابين):

- فمن جهة يبدو تأثير سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) عميقاً: «فلم يحصل مثل هذا الاجماع الحقود مطلقاً ضد مؤلف وضد عقيدة... واستمر التراث طيلة القرن الثامن عشر في الجامعات الالمانية، على البدء في دراسة الفلسفة او التيولوجية ببحث ضد «سبينوزا» وخصص بول فارنير، كاتب هذه الفقرة كتاباً مهمًا لتبيان تأثير السبينوزية فهو يرى ان المعتقدية الفرنسية نابعة من غير المعتقدية الانجليزية ان جذورها في السبينوزية. وبالرغم من ان سبينوزا لم يذكر إلا مرة واحدة من قبل بوسيه، إلا انه بالنسبة الى هذا الاخير الخصم غير المسمى: وبرأي فرينير ان بوسيه، حاول ان يدحض كتاب سبينوزا «بحث في السياسة الدينية» Tractatus Théologico - Politicus في خطابه المسمى: «رسالة التاريخ الكوني».

ومن جهة ثانية يتصل عمل سبينوزا بنهضة البرجوازية البرلندية (يراجع كتاب جون ت. ديزنتي مدخل الى تاريخ الفلسفة، الذي يقدم عن السبينوزية تأويلاً ماركسياً، قابلاً للجدل احيانا، ولكنه أصيل ومثقف من دون شك) لم يكن سبينوزا اطلاقاً «فيلسوفاً معزولاً» انه ينتمي الى الكتلة البرجوازية النبيلة التي كان يديرها جون دوويت. وعمله يهم ليس فقط تاريخ العقائد بل التاريخ الاجتماعي.

وعبر سبينوزا عن أفكاره السياسية:

١ - في البحث التيولوجي السياسي الذي ظهر سنة ١٦٧٠ مع اشارة كاذبة الى المكان.

٢ - في البحث السياسي الذي لم ينشر إلا سنة ١٦٧٧ بعد موت سبينوزا ولكن هذين البحثين يجب ان يوضعا في الاطار العام لفلسفة سبينوزا كما وردت في كتابه الاخلاقيات Ethique.

النقد الديني

بدأ سبينوزا بإخضاع الدين لنقد منهجي:

انتقاد النصوص. يرى سبينوزا ان الكتاب المقدس هو عمل انساني ويشير الى تناقضاته، و«البحث التيولوجي السياسي» يبشر «بالتاريخ الانتقادي «للعهد القديم» لمؤلفه ريشار سيمون (١٦٧٨). وبالرغم من ان «الذيبي المحتال» لا يشير اطلاقاً الى شهادة سبينوزا ولكنه بالتأكيد تأثر به.

انتقاد المعجزات والنبوءات: حول هذه النقطة سبق سبينوزا بايل وفونتينيل. في حين ان جوريو بعيد جداً عن سبينوزا، فهو يؤمن بالنبؤات او على الأقل يستخدم هذا الايمان في مناظراته مع الكاثوليك بأن نهاية المسيح الكذاب، اي نهاية الكنيسة الكاثوليكية سوف يحدث في نيسان

١٦٨٩ وهذه مناسبة جديدة لتسجيل ان جوريو لم يكن «محدثاً» ابداً.

ويؤكد سبينوزا على الطلاق المطلق بين التيولوجيا والفلسفة، بين الايمان والعقل: «ان غاية الفلسفة هي الحقيقة فقط، اما غاية الايمان فهي الطاعة والتقوى فقط».

الدين والسياسة

ان انتقاء الحاضرة الارضية يتزامل عند سبينوزا مع انتقاد حاضرة الله. فالقسم الثالث من «البحث التيولوجي السياسي» (الفصل ١٦، الى ٢٠) يبين بصورة خاصة ان الدولة ذات اساس طبيعي وعقلاني، وليس تيولوجي. ويبدي سبينوزا، مع اظهاره أكبر الاحترام للسلطات القائمة، تفضيله لنظام ليبرالي خصوصاً في المجال الديني.

والعنوان الثاني في «البحث» يدل على ذلك بحث تيولوجي سياسي يتم بعدة مواضيع تظهر ان حرية التفلسف ليست فقط متوافقة مع الاحتفاظ بالتقوى وسلام الدولة، بل ايضاً انه لا يمكن تهديم هذه الحرية دون القضاء بذات الوقت على سلام الدولة وعلى التقوى بالذات».

والمسألة السياسية والمسألة الدينية عند سبينوزا هما مظهران لمشكلة واحدة: اذ يتوجب طرد الخوف والحقد، واقرار العقل على الارض (يراجع هوبز) ويجب اولاً تخليص الدين من معجزته، وادخال الفكر الحر في المجال الديني، واثبات ان الناس يحاسبون على أعمالهم كما تحاسب الاشجار على اثمارها. «وانتهي اخيراً الى هذا الاستنتاج يجب ترك حرية الحكم لكل فرد، مع ترك الحرية له لكي يفهم مبادىء الدين كما يشاء، وان لا يحكم على تقوى او عدم تقوي اي انسان الا بحسب اعماله».

والحرية تتوجد على الصعيد السياسي أيضاً. «اثبت ان لا أحد، بحسب قانون الطبيعة، ملزم بالعيش تحت رحمة اي شخص آخر، بل ان كل فرد هو منذ ولادته حامي حريته الذاتية».

لا شك ان البشر يستطيعون تحويل حقهم الطبيعي. ولكن «لا احد يستطيع التخلي مطلقاً عن حقه الطبيعي ثم بالتالي يحتفظ الافراد دائماً ببعض الحقوق التي لا يمكن ان تنتزع منهم بدون ان يؤدي ذلك الى خطر كبير على الدولة».

ويربط سبينوزا بشدة بين الدين والسياسة وبشدة قوية حتى انه يصرح، كردة فعل ضد استقلال الكنائس ـ بان السلاطين هم الامناء والشراح، ليس للحق المدني فقط، بل ايضاً، للحق المقدس.

فهو يعزو اذاً الى السلاطين حقوقاً واسعة جداً، ثم يقول وفي ذهنه اشخاص الحكومة الهولندية، انه يثق بهم لانهم لن يسيئوا استعمال سلطتهم. وينهي «البحث» بشهادة تزكية لحكمة الحكومة الهولندية وبتقريض التسامح وحرية التفكير.

ويظهر سبينوزا بوضوح قلة ميله الى الحكومات الملكية: «واننا نرى كم هو مضر بالنسبة الى

شعب ما، لم يتعود على السلطة الملكية، والذي نال دستوراً، ان يتخذ لنفسه حكومة ملكية». ان الحكومة الديمقراطية، كما يقول فيما بعد هي أقرب «الحكومات الى الحالة الطبيعية».

كتاب «البحث السياسي»

ان العنوان الكامل هو «بحث سياسي يبين فيه بأي شكل يجب تأسيس مجتمع تكون فيه الحكومة الملكية قائمة وكذلك المجتمع الذي يحكم فيه الكبار، حتى لا يتحول الى استبدادية، وحتى تتم المحافظة على سلامة وعلى حرية المواطنين».

وتدخل سياسة سبينوزا هذه المرة في مجمل نظامه السياسي: ان الناس لا يحققون حقوقهم تماماً الا اذا دخلوا في كلية تضمنهم.

«وكل انسان، بمقدار ما يتصرف بحسب قوانين الطبيعة، يتصرف وفقاً للحق الاسمى في الطبيعة وله من الحقوق بمقدار قوته». وافضل الدول هي الدول التي يعيش فيها الناس في وفاق متبادل يضمن لهم الامن والسلام». وهكذا يحلم سبينوزا بمجتمعات منسجمة قومية ودولية، تتوافق فيها القوة مع الحق، ولا تكون فيها القوة الا من مظاهر الحق.

٢- جيل جديد من الملحدين

يقع سبينوزا بين جيلين من «الملحدين:

- جيل كساندي، نودي، لاموت، لوفاي، الذي انطفأ حوالى سنة ١٦٠٠ والذي شكل «حراس المؤخرة في جيوش النهضة». جيل محافظ سياسياً، ومتجه نحو الماضي، ساعٍ الى احياء المذهب الذري الابيقوري، (مذهب الانغماس في اللذات)، والاخلاق الرواقية (التقشف والشدة)، ومذهب بيرهون (فيلسوف يوناني) (٣٦٠ - ٢٧٠) شكاك.

- جيل المجددين الذين فرض نفسه حوالى سنة ١٦٨٥ مع سان افرموند، وفونتنيل، وبايل، والذي بشر بفلاسفة القرن الثامن عشر.

وانتشرت روح جديدة في فرنسا وفي خارج فرنسا، خصوصاً بين المبعدين والمهاجرين وتأثر الجيل الجديد بديكارت وسبينوزا، ولكن تأثره لم يكن ديكارتياً خالصاً ولا سبينوزياً خالصاً. ان ديكارتيه اخر العصر هي ديكارتية مشوهة، متحولة نحو الدينية، في حين برزت اسطورة سبينوزا الكافر الفاضل.

عرف سان افرموند (١٦١٦ - ١٧٠٣) سبينوزا في هولندا، بينما كان لاجئاً في انجلترا بعد معارضة لمازاران. وتكون تفكيره حوالى سنة ١٦٤٠ في عصر غسندي، وسمته المسيطرة هي الابيقورية: ان الانس هو «الغاية الحقيقية من كل اعمالنا». وكان سان افرموند معادياً لكل دوغماتية حتى، لدوغماتية ديكارت، اما سياسياً، فقد كان رجل الحلول التسووية ، وهو يدين الاضطهاد الديني ويشجب روح التعصب، «وحب التفرقة».

كان فونتينيل) (١٦٥٧ ـ ١٧٥٧) أحد الكتاب الذين نالوا أكبر الاعجاب في عصرهم. كان رجل عقل، كامل السيطرة على نفسه، ويقول عنه انطوان آدم انه كان يشبه «سبونست» المتحذلق. وكتابه «تاريخ المعجزات» ١٦٨٦ هو عمل انتقاد حر، ولكن انتقاد فونتينيل لا ينطلق من عقلانية ناشفة. ان فلسفته هي فلسفة الوهم الخالد، وآخر كلمته هي الرجوع الى الطبيعة.

ولكن اذا ظهر فونتينيل جريئاً عندما يتكلم عن الدين، فان افكاره السياسية معتدلة جداً. فهذا الملحد لم يكن ثورياً. وهو يتمسك بالنظام، وهو من محبذي الحكم القوي. وملكه المفضل هو بطرس الاكبر.

أما بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) فكان بروتستنتياً لاجئاً في هولندا. وقد أثرت تآليفه في القرن الثامن عشر تأثيراً عميقاً، حتى ان فولتير سماه «بايل الخالد».

أما أهم مؤلفاته: فهي (١٦٨٢): افكار مختلفة حول النجم المذنب (ضد التطير، يراجع فونتينيل ضد المعجزات).

ـ (١٦٨٦) كتابات مستوحاة من رفض وثيقة نانت، وخصوصاً: «ما هي فرنسا الكاثوليكية تحت حكم لويس الكبير، وتأويل فلسفي لكلام يسوع المسيح: «اجبرهم على الدخول» (يراجع: بحث حول التسامح للوك، وهو لاحق بثلاث سنوات).

ـ وخصوصاً سنة ١٦٩٧ المعجم التاريخي والانتقادي الذي بشر بالانسيكلوبديا.

وكان بايل فكراً انتقادياً يهتم اهتماماً بالغاً، بالتسامح وبالسلام. وقد رد على جوريو الذي حرض البروتستانت على العصيان العام، بالدعوة الى الهدوء.

كان بايل مواطناً عالمياً في اعماقه (يراجع كتابه: اخبار عن جمهورية الآداب). انما يلاحظ عنده كما عند فونتينيل، كما عند الملحدين في زمن ريشيليو، هذا التناقض بين الشجاعة والتقدم في الفكر الديني والاعتدال في الفكر السياسي. وبايل اقرب ان يكون محافظاً ملكياً وهو من انصار حكومة «توزع بعدل المتاعب، والمكافآت دون ان تكون عبئاً على شعبها». وتنطلق سياسته من تجريبية مستنيرة.

ويعود الفضل في تأثير بايل الى أسلوبه أكثر مما يعود الى أفكاره. واذا كان أسلوبه شبه ثوري. فان افكاره تعتبر شبه محافظة على الأقل في المجال السياسي. والقرن الثامن عشر يقدم عدة حالات مشابهة تبدأ بفولتير.

٣ ـ العقلانية الميتافيزيقية والكونية عند ليبنز

كان ليبنز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) رياضياً، فيزيائياً، منطقياً، ميتافيزيقياً، مؤرخاً، عالماً لغوياً، دبلوماسياً، تيولوجيا، اخلاقياً، انه فعلاً فكر عالمي. واراد ان يمارس عملاً سياسياً فجهد في ان يقنع، بأفكاره لويس الرابع عشر، وملك السويد شارل الثاني عشر، وأخيراً بطرس الاكبر الذي

تحدث اليه ثلاث مرات سنة ١٧١١ وسنة ١٧١٢ وسنة ١٧١٦ في وقت فكر ان يصبح فيه «سولون روسيا».

كان ليبنز في اعماقه متديناً ولكنه لم يكن ابداً متبتلاً: وكان يعتبر في بلاط هانوفر غير متدين وكان دينه خليطاً من التصوف والعقلانية. وكان يوفق بين الايمان، والعلم ووجود الله بالنسبة اليه هو اقصى متطلبات العقل.

وكان ليبنز ايضاً يؤمن بحق طبيعي تختلف جداً عن الحق الذي يقول به بوفندروف، الذي كان يكن له ليبنز الاعجاب القليل في حين انه كان يشيد «بالمعجم المدهش لبايل. وقد حاول ليبنز، خلافاً لبوفنروف الذي جهد في التفريق بين الحق الوضعي والتيولوجية، ان يجد في الله بالذات اساس الحق الطبيعي. وكان يرى في الله مبدأ كل نظام، ليس لان النظام من خلق الله بل لأنه في الله».

ويميز ليبنز بين ثلاث درجات من الحق الطبيعي: الحق الخالص (عدم ايذاء أحد)، الانصاف (معاملة كل انسان بما يستحق)، ثم أخيراً العدالة الكونية التي تقوم على محبة النظام الذي أقره الله، وأن يصبح الانسان عضواً فاعلاً في الحاضرة «الاكثر كمالاً». وبدا الله في هذا النظام وكأنه العقل الكامل. وكتب ليبنز في مقدمة كتابه «التيوديسة» صفحات تدل على الدين الطبيعي وعلى المنفعية في القرن الثامن عشر: «ان الانسان حين يقوم بواجبه، وحين يطيع العقل فانه يؤدي أوامر العقل الأسمى، ويوجه كل عزائمه الى الخير المشترك الذي لا يختلف ابداً عن تمجيد الله. وهكذا نجد ان لا مصلحة خاصة، أكبر من تبني المصلحة العامة، ونرضي أنفسنا بالذات -حينما نسعى الى خدمة الآخرين حقاً».

وهكذا يكون الانسجام هو الحقيقة الميتافيزيقية الأسمى ويبدو الكون وكأنه كورس كبير (يراجع: نظرية المونادا أو الجوهر الفرد). وسياسة ليبنز على صورة ميتافيزيقية هي سياسة الوفاق والوحدة في سنة ١٦٧٠ اقترح نوعاً من الفيدرالية بين دول المانيا، في المذكرة التي ألفها باسم الناخب في ماينز بناءً على طلب البارون ديبوان بورغ: «مذكرة حول تمتين الامبراطورية: نظرات حول الوسائل من أجل اقرار الأمن العام في الداخل وفي الخارج ومن أجل تدعيم الوضع الحاضر في الامبراطورية على أساس وطيد في الظروف الحالية».

يفكر ليبنز بعقلية المواطن الألماني وتصوراته الاقتصادية تسلطية وحمائية، ويستخلص بول جاني Paul phkd من مؤلفاته بلور اشتراكية الدولة، ولا يتردد في التأكيد بأن الاستبدادية المستنيرة عند فريدريك الثاني هي النظام الذي يتلائم تماماً مع مثاله السياسي.

ولكن هذا التأكيد يهمل التوق الأكثر عمقاً عند ليبنز وهو طموحه الى الوحدة. فليبنز يرى في هذا الواقع ان الحس القومي ليس إلا وسيلة لبلوغ ما هو كوني.

كان ليبنز وهو المأخوذ بهم المساهمة في التوحيد الإنساني، يتأمل بالوحدة الجذرية بين اللغات، وكان يتمنى في قلبه قيام منظمة دولية تستطيع ضمان السلم في أوروبا وتوسيع المسيحية.

وكان يهتم بالعمل التبشيري اليسوعي في الصين، ويستعرض محاسن وتواصل الثقافات (رسالة ٢ كانون الأول سنة ١٦٩٧ إلى ب. فرجوس P. Verjus) واهتم بتحقيق وحدة الكنائس بحماس أكبر من اهتمامه بالسلم السياسي. من هنا كانت مراسلاته الطويلة، وأخيراً العديمة الجدوى مع بوسيه ابتداء من سنة ١٦٧٨ ولم تنته إلا سنة ١٧٠١.

وهكذا يدل فكر ليبنز، رغم كونه دينياً جداً وإلمانياً جداً، على عقلانية وعلى انسنة كونية تبشران مسبقاً بعمل الموسوعيين في فلسفة الأنوار.

المقطع الثالث

الافكار السياسية في انجلترا قبل ثورة ١٦٨٨

بعد تنفيذ حكم الاعدام بشارل الاول نمت هذه الفكرة ـ الكامنة عند هوبز ـ فإن المؤسسات السياسية والاجتماعية ليست مبررة الا بمقدار ما تحمي المصالح وتضمن الحقوق الفردية. هذا هو الاتجاه المسيطر الذي قاد بقوة الى «عودة الملكية» ١٦٦٠ كما الى ثورة سنة ١٦٨٨ لقد سادت المنفعية قبل ان تصاغ بصورة رسمية.

وتتناقض هذه المنفعية التي برزت في آن معاً في برجوازية الاعمال كما في الارستقراطية العقارية، مع الراديكالية الديمقراطية «للموطئين» ومع الاطروحات الجمهورية المدعومة من قبل بعض المفكرين المعزولين، وربما كان التعارض هنا ظاهرياً أكثر مما هو فعلي.

أ ـ الراديكالية عند الموطئين Niveleurs (الممهدين)

ان حركة الموطئين ظهرت خصوصاً في جيش كرومول. وشكل هؤلاء حزباً حقيقياً بين سنة ١٦٤٧ و ١٦٥٠. وكان ممثلهم الاشهر هو جون ليلبورن John LeLburne (١٦١٨ ـ ١٦٥٧).

ولم يكن الموطئون ابداً «تقاسميين»، أي المنادين بالمساواة. فالمساواة التي يطالبون بها كانت مدنية وسياسية خالصة. ولم يفكروا ابداً في الدعوة الى المساواة الاقتصادية ولم يهاجموا اطلاقاً حق الملكية الفردية وكانت عقيدتهم تعبر عن وجهة النظر الفردانية عند الحرفيين وصغار الملاكين.

وكان بعضهم جمهورياً، ولكن ليس غالبيتهم، وكانت الجمهورية بالنسبة اليهم وسيلة أكثر مما هي غاية. وكانوا يطالبون بحقوق الشعب الذي لم يكن البرلمان الا ممثله، وكانوا يؤكدون بأن لكل انسان الحق ان يوافق على القانون بواسطة ممثليه. وكان الجنود يريدون تمثيلاً للناس، في حين ان الضباط كانوا يفضلون تمثيل المصالح، والهيئات على ان يقتصر التمثيل على الملاكين.

وكان الموطئون يتصورون الامة كتراكم افراد احرار يتعاونون لاسباب قوامها المنفعة الشخصية على ان يكون تشريعهم متلائياً مع الرغبة في الحرية الشخصية. وكانوا يعتقدون ان الناس لهم حقوق ولادية، مع حد ادنى من الضمانات السياسية. وفي الشؤون الدينية كانوا قريبين من المستقلين وكانوا من انصار التسامح.

١ - فهي انبثاق، ان لم يكن عن طبقة، فعلى الاقل عن وسط اجتماعي معين: ذلك مجتمع الحرفيين وصغار الملاكين.

٢ - ولكن عقيدتهم لا تدل على اي فكر طبقي. انها تنطلق من فردانية منفعية لا تختلف في أساسها عن المنفعية البرجوازية.

٣ - ولن تتأخر الافكار السياسية عند الموطئين حتى تذوب في الافكار السياسية البرجوازية وبعد عودة الملكية، سنة ١٦٦٠ انطفأت حركة الموطئين. ولكن، بدون شك لانها وجدت مخرجاً اعرض في الفلسفة التي عبر عنها لوك بعد ثورة سنة ١٦٨٨.

ب - الشيوعية الطوباوية: ونستنلي Winstanley

شكل الحفارون Diggers «النكاشون» الجناح الايسر من الموطئين واهتموا قبل كل شيء بالاصلاحات الاقتصادية والاجتماعية. وكان كتابهم المميز هو مؤلف جيرار ونستنلي: «قانون الحرية» (١٦٥٢).

هذا المؤلف يقدم مسودة فلسفة بروليتارية. واذا كان الموطئون في غالبيتهم ملاكين صغاراً، فإن الحفارين ينتمون الى الاوساط القريبة من البروليتاريا. وكانوا يصفون انفسهم بأنهم «الموطئون الحقيقيون»، وكانوا يصرون على الحق الولادي بالوجود ويبدون أكبر كره للتجارة.

وكانت بعض نصوصهم تذكر «برسالة اللامساواة» لروسو وكان استلهامهم واحداً ضد الكهنوتية وعميقاً في الدين. وكانوا يسمون يسوع المسيح اول الموطئين ويلحون على سمو الملكية الجماعية ولكنهم كانوا يرفضون التفكير في ثورة عنيفة.

وكان هذا المؤلف فريداً، خليطاً من الطهرانية ومن الروح «ما قبل الاربعين ثمناً» «Pre - quarante - huitard» كان انتشاره محدوداً جداً في انجلترا القرن السابع عشر

جـ - الاقتصاد والطوباوية: هارنغتون Harrigton:

ان الافكار الجمهورية قلما تسربت الى الأوساط البرجوازية والشعبية. وكانت هذه الأفكار مقصورة على بعض المفكرين المعزولين: وأكثرهم اصالة هارنغتون (١٦١١ - ١٦٧٧).

لأول وهلة يبدو هارنغتون سابقاً بصورة فريدة لعصره. وكان مؤلفه الرئيسي اوسيانيا oceana (١٦٥٦) وفيه يشير الى الأسباب الاقتصادية للثورة-الطهرية وكان يلحق السياسة بالاقتصاد عن عمد، وكان يمثل الثورة على أنها النتيجة الحتمية لتطور اقتصادي واجتماعي، وكان يفسر سقوط الملكية بالزوال التدريجي للاقطاعات الكبرى، وبدت «اوسيانيا»، إذاً وبآن حقاً كأنها طوباوية وكأنها محاولة لتحليل الحقائق البريطانية.

إلا أن هارنغتون لا يهتم الا بالملكية الريفية، ويهمل التطور التجاري والصناعي وكان يعتقد ان كل حكم يقوم على ملكية الأرض.

وكان يحلم «بكومنولث متساوية» (The equal commonweath) واقترح قانوناً زراعياً يحدد الملكية الزراعية بحيث تقسم ثلاثة أرباع الأراضي بين ٥٠٠٠ ملاك ذوي دخل اقصى قدره الفا ليرة استرلينية أما الربع الأخير فيقسم بين بقية الشعب.. ولم يكن المراد اطلاقاً اصلاحاً مساوياً: ان حكومة الجمهورية تعود الى الارستقراطية الريفية. اما هذا الاصلاح الحاسم فيجب ان يقرره رجل واحد ينفذه مرة واحدة.

ولم يكن هارنغتون سابقاً لماركس. كان معجباً بمكيافلي، وكان مثاله الاسمى جمهورية ارستقراطية من النمط القديم. وكان مؤلفه متجها نحو الماضي وليس نحو المستقبل.

د ـ الجمهورية الارستقراطية

ليست الجمهورية الارستقراطية قصراً على هارنغتون. فهي موجودة ايضاً في مؤلفات «ملتن»، مؤلفات «الجرنون سدني». والافكار الجمهورية لم يكن لها في ذلك الزمن جذور عميقة. فالجمهورية في القرن السابع عشر كانت عقيدة ارستقراطية.

ولم يكن مؤلف كتاب «النعيم المفقود»، ملتن (١٦٠٨ ـ ١٦٧٤) جقائدياً بل ان مؤلفاته تشكل دفاعاً وتمجيداً للثورة الطهرية ومرافعة قوية لصالح حرية الصحافة (آريو باجيتيكا Areopagitica ١٦٤٤) وعن حرية المعتقد وعدا عن الأريوباجيتيكا كانت مؤلفاته الرئيسية السياسية هي الايكونوكلاست (١٦٤٩) «والدفاع عن الشعب الانجليزي (١٦٥١) والوسيلة السهلة المريحة لاقامة جمهورية حرة (١٦٦٠).

أما الجرنون سدني (مولود ١٦١٧ ومحكوم بالاعدام ومنفذ به سنة ١٦٨٣) فمؤلفه الاشهر هو دحض لكتاب المفكر فيلمر «باترياركا»، الذي كان يدعم الاطلاقية، ويركز الحكم الملكي على توسيع السلطة العائلية الاولى بحيث تشمل الملكية. اما في «خطابات حول الحكومة» (التي لم تنشر الا سنة ١٦٩٨). يدعم سدني، مبدأ السيادة الشعبية: ان حرية الشعب آتية من الله ومن الطبيعة، وليست هي منة من الامير. ان «الوثيقة العظمى» ليست بذاتها الا اعلاناً عن هذه الحريات الطبيعية ولا تشكل اساساً لها. وهكذا يبرز عند سدني تصور عقلاني للحق الطبيعي، يعطيه لوك شكله الاكثر كمالاً.

لم يكن اي شيء يتعارض، في اواخر العصر، بين فكرة الجمهوريين وفكرة المتمسكين بالملكية الدستورية بين فكرة البرجوازية وفكرة الطبقات الاجتماعية الاخرى وبين فكرة الطهريين وفكرة الانجليكانيين المعتدلين، ها قد جاء وقت الثورات السلمية وهذه التركيبات المعقولة التي تبدو معبرة عن رأي شعب بأكمله. هل يجب هنا التذكير بكلمة للورد اكتون: «ان ثورة ١٦٨٨ ليست الا احلال حق الطبقة العليا الالهي الشعبي محل حق الملوك الإلهي؟».

المقطع الرابع - لوك ونظرية «الثورة الانجليزية»

أثر مارك لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وهو يعتبر ابا الفردانية الليبرالية، تأثيراً عميقاً، ليس فقط، على كل اللذين يدعون انهم تلامذته، ولكن، بعملية ارتكاس، على كل اولئك الذين ينادون بالتراث: واحتقار لوك بنظر جوزيف دي مستر هو بداية الحكمة.

ولا نفهم تماماً هذا التفكير بمجرد قراءة: «البحث الثاني حول الحكومة المدنية» (١٦٩٠) حيث يفترض ان لوك قد ركز جوهر فكرته السياسية. ان عمل لوك لا يدين بنجاحه لا الى شخصية المؤلف القوية ولا الى جرأة اطروحاته انه النمط عن المؤلف الذي يظهر في اللحظة الانسب والذي يعكس رأي الطبقة الصاعدة: وكمنظر الثورة الانجليزية، عبر لوك عن المثال الاسمى الذي تبتغيه البورجوازية.

لوك وفلسفته

كان لوك فيلسوفاً وطبيباً وهو ينتمي الى عائلة طهرية من منشأ متواضع. كانت صحته سقيمة وطبعه مرحاً. الراحة، المدينية، الصفاء، كل هذه اعطت من لوك صفات «الجنتلمن» بحسب رأي بول هازار.

كان موضع ثقة شفتسبوري، وساهم في صراع لويغ (الليبراليين) ضد التوري (الملكيين) وامضى في هولندا خمس سنوات نفي، من سنة ١٦٨٣ الى سنة ١٦٨٨، وعاد الى انجلترا مع غليوم دورانج وبرر في «بحثه» الثورة المنتصرة.

ولكن لوك لم يكتف «بتحويل مجرد عارض تاريخي الى حدث يقضي به العقل البشري» لا شك ان سياسة لوك مدينة كثيراً الى الظروف ولكنها تندمج في فلسفة متماسكة. ولتأويل «البحث الثاني حول الحكومة المدنية» تأويلاً صحيحاً، يجب ليس فقط، معرفة البحث الاول حيث ينتقد لوك نظريات «فيلمر» حول الحكم الابوي للملوك، ولكن خصوصاً «محاولة حول الفهم البشري» (١٦٩٠) «ورسالة حول التسامح» (١٦٨٩) و(المسيحية المعقولة) (١٦٩٥). ولا يجب ان ننسى ايضاً ان لوك قد اصدر قبل ١٦٨٩ بكثير، بعض الافكار التي ذكرها، ثانية في رسالته «حول التسامح». وسياسة لوك متكاملة مع فلسفته التي تعتبر التجريبية سمتها الغالبة. وفلسفته السياسية، مثل مجموع فلسفته ترتكز على قوة الواقع، مما اضطره بالطبع الى تبرير الامر الواقع عندما يبدو له هذا الامر معقولاً تماماً. اذ في نظر لوك، الانسان هو كائن عاقل والحرية لا تنفصل عن السعادة وغاية السياسة هي نفس غاية الفلسفة، انها البحث عن السعادة التي تكمن في السلام، والانسجام، والامن، وهكذا لا سعادة بدون ضمانات سياسية ولا سياسة حقة اذا لم تكن تهدف الى نشر السعادة المعقولة.

عقيدة حول الملكية الفردية

بعكس هوبز، يرى لوك ان حالة الطبيعة هي حالة سلمية، او على الأقل سلمية نسبياً وليست الطبيعة بالنسبة اليه، لا مفترسة، كما هو الحال عند هوبز، ولا كاملة كما عند روسو: ان حالة الطبيعة هي حالة الامر الواقع، انها وضع قابل للاكمال.

وبعكس هوبز، هنا أيضاً يرى لوك ان الملكية الخاصة موجودة في حالة الطبيعة وانها سابقة للمجتمع المدني. وهذه النظرية حول الملكية، تحتل عند لوك مكاناً كبيراً. انها تدل على الاصول والقواعد البرجوازية في فكره، وهي تساعد على توضيح نجاحه.

وبرأي لوك، ان الانسان «الحاذق العاقل» وليست الطبيعة، في أساس كل ماله قيمة تقريباً، واذاً فالملكية طبيعية، وخيرة ليس فقط بالنسبة الى المالك، ولكن بالنسبة الى كل البشرية: من يمتلك ارضاً بعمله لا ينقص بل يزيد في الموارد المشتركة للجنس البشري». ان الملكية تعطي السعادة، وأكبر السعادة تتوافق مع أكبر سلطان: «وأكبر السعادة تقوم لا على التمتع بالملذات الكبرى بل على تملك الاشياء التي تعطي أكبر السعادات». وهكذا يتم تعريف ما يسميه ليوستروس «المتعة الرأسمالية» فمن أجل ضمان الملكية يخرج الناس من حالة الطبيعة ويكونون مجتمعاً مدنياً وغايته الرئيسية المحافظة على الملكية». «كتب لوك أيضاً: كل حكومة، لا غاية لها غير الحفاظ على الملكية».

ويجب هنا ان نلاحظ ان لوك يستعمل، دونما فرق تقريباً، على ما يبدو، كلمات «المجتمع المدني» و«حكومة». والحكومة بالنسبة الى لوك، وظيفتها الادارة والتشريع لا الحكم.

القوانين، والقضاة والبوليس: هذا ما ينقص الناس في حالة الطبيعة. هذا ما تجلبه لهم الحكومة المدنية. الحكم السياسي اذاً هو نوع من الوديعة سلمه مالكون الى مالكين (ثقة سياسية). الحكام هم اداريون في خدمة الجماعة؛ ومهمتهم تقوم على تأمين الراحة والازدهار.

الحكم في نظر لوك

«ان السلطة العليا هي السلطة التشريعية. المهم صنع القوانين. والقوانين لا يمكن ان تنال من الملكيات. ان امتيازات السلطة التنفيذية محددة بالشكل الاكثر وضوحاً. انها سلطة ممنوحة للامير لكي يرعى المصلحة العامة، في الأحوال المتعلقة بالظروف غير المتوقعة وغير المحددة، والتي لا يمكن من جراء ذلك، تسويتها تماماً بقوانين محددة وجامدة».

السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية يجب أن لا يجتمعا في نفس الايدي، ولكن السلطة التشريعية أعلى من السلطة التنفيذية. انها «الروح التي تعطي الشكل والحياة والوحدة للدولة».

ولكن السلطة التشريعية ليست غير محددة. فهي محدودة بالحقوق الطبيعية «إن السلطة في جوهرها هي سلطة الحرية. وهذه الحرية هي حرية من أجل السعادة، إنها حرية السعادة

بواسطة العقل» (R. Polin) وعلى هذا الاساس كل سلطة لكي تكون سياسية يجب أن تكون أولاً عادلة في نظر لوك كما في نظر كنت كل مشكلة الحكم ترتد في النهاية الى مشكلة اخلاقية.

مقاومة السلطة:

إذا نالت السلطة من الحقوق الطبيعية، وخصوصاً من الحرية ومن الملكية الفردية، عندها يعترف لوك للمحكومين بحق الثورة. ولكن حق المقاومة في نظر لوك يختلف جداً عن النظرية الكالفينية التي ترتكز على السيادة الشعبية. واستعمال حق المقاومة في نظر لوك، لا يهدف الى تحقيق الأماني الشعبية بل الى الدفاع عن النظام القائم او إعادته. ونظرية لوك مستوحاة من مصادر محافظة والاعتراف بحق المقاومة هو وسيلة لحمل الأمير على التفكير، ومن أجل فرض احترام الشرعية وهذه الوسيلة تسمح بإبعاد خطر الثورة الشعبية ولا تشكل مطلقاً دعوة الى العصيان. وفي النهاية إن حق الثورة هو بالنسبة الى لوك دعوة التعقل والى التسوية.

التسامح:

إن الفكر السياسي عند لوك هو علماني بصورة جذرية. وهو يفصل بدقة بين الزمني والروحي، وبعكس هوبز، انه يعلن: «أن كل سلطات الحكومة المدنية لا تتعلق الا بالمصالح المدنية». ويضيف بأن الأراء الدينية تتمتع بحق مطلق وشامل بالمسامحة.

ولكن هذه الدعوة الى التسامح ليست إقراراً بالكفر. ويثور لوك ضد اولئك الذين يعتبرونه مادياً ويعلن انه يؤمن بالوحي. ويؤكد انه من أنصار المسيحية العاقلة التي يمكن إثبات معتقداتها الجوهرية بالعقل. ويخصص فصلاً من كتابه «محاولة حول الإدراك البشري» لإدانة الحماس والتعصب في مادة الدين.

بعد لوك ظهر في انجلترا تيار عقلاني متدين مع كلارك، ومع تولان الذي كتب مقالات عنيفة ضد الكهنة، ومع كولنس (الذي استنكر المبالغات في التوراة) ومع شفتسبوري الذي يقع كتابه «رسالة حول الحماس» (١٧٠٨) تماماً في نفس خط ومنهج لوك. في هذا الكتاب يشير شفتسبوري الى الفرق بين الحماس الكاذب المتعصب، والحماس الحقيقي الذي ينطلق من احساس بالسلام مع الله. ويؤكد على افضلية الاخلاق على الدين.

لم يكن لوك اطلاقاً، ثورياً، رغم كونه منظر ثورة، وهو يحذر السيادة الشعبية كما يحذر الاطلاقية الملكية. همه الرئيسي النظام، الهدوء الامن.

والمثال السياسي عند لوك ـ وهنا يكمن السبب الرئيسي لتأثيره الضخم ـ يتفق اذاً مع المثال السياسي عند الطبقة الوسطى المتنامية. دفاع عن الملكية ودعوة الى الاخلاق، الرغبة في حكم فعال وحاجة الى الموافقة، فردانية تنحني امام الاكثرية. واقعية تجريبية (empirisme) وعقلانية، تسامح ودوغماتية ان فكر لوك معقد. نجد عنده مواضيع من القرون الوسطى وذكرى القانون الطبيعي، وفردانية جذرية كفردانية هوبز، ولكنها تنتهي إلى حلول مختلفة. لا شيء يظهر بصورة أفضل، تطور العقول في أقل من خمسين سنة إلا الفرق بين عمل هوبز وعمل لوك.

فكلا العملين يهتم، على حد سواء، بالسلم وبالطمأنينة، ولكنهما يتجهان احدهما الى السلطة المطلقة والآخر الى السيطرة البرلمانية. هذا الاختلاف لا يفسر فقط باختلافات عقائدية، ولكن بالبيئة الاجتماعية للعملين المنطلقين من فردانية واحدة: في زمن هوبز، كان على الطبقة المتوسطة ان تضع نفسها تحت حماية السلطة، في سنة ١٦٨٨ اعتقدت هذه الطبقة انها اصبحت قوية بما يكفي لتطالب بالسلطة.

الفصل التاسع

قرن الانوار

فلسفة بورجوازية

كان هناك حدث هيمن على تاريخ الافكار السياسية في القرن الثامن عشر: هو نمو البورجوازية في اوروبا الغربية.

وهنا تجب الاشارة لا الى التقدم التقني فقط بل ايضاً الى المناخ الاقتصادي العام، حيث بدت التباشير الاولى «للثورة الصناعية»: «ان مرحلةً طويلةً من التوسع بدأت في سنة ١٧٣٠، ففي المجال الزراعي ساعد التقدم الزراعي والانتاج المتزايد على تغذية جماهير اكثر عدداً وتوفرت ظروف ملائمة للربح في كل القطاعات، مما يحفز المبادلات والنشاطات اليدوية. وتنامت المدن والمرافىء، وهيمن المجهزون والباعة، الذين قام فولتير بتقريضهم في «رسائله الانكليزية» بقوله:

«التجارة اغنت مواطني انكلترا، وساعدت على جعلهم احراراً، وهذه الحرية ساعدت بدورها على توسيع التجارة؛ من هنا تكونت عظمة الدولة».

هذا النص من فولتير يعرفنا بمثال او نموذج لطبقة احبها. لقد صاغ بتعابير دقيقة المعادلات الاربع التي شكلت بالنسبة الى البورجوازية الاوروبية حلقة التقدم: التجارة عنصر الثروة. والثروة عامل الحرية. والحرية تشجع التجارة والتجارة تعمل من اجل عظمة الدولة، ويمتدح جورس في كتابه «التاريخ الاشتراكي» مطولاً وبشكل شعري تقريباً هذه العائلات البورجوازية التي وصلت الى القدرة الاقتصادية والتي سرعان ما اخذت تطالب بالحكم السياسي. وكما قال برناف في ما بعد: «ادى التوزيع الجديد للثروة الى توزيع جديد للحكم».

لم تكن بورجوازية القرن الثامن عشر هذه متسقة ولا ذات انسجام. فهي ان بدت قوية في اوروبا الغربية. فقد كانت، ماتزال في طور التكوين في العديد من البلدان. وحتى في اوروبا الغربية بالذات، كانت مؤلفة من عناصر متنافرة الى اقصى حد: موظفون، و «مستخدمون» متربعون في وظائف مشتراة، مضاربون (نمط توركاريت Turcaret)، ممولون، فلاسفة (نمط

هلفتيوس lvetius: ... وجهزون، متجون (فبريكانتية) وتقنيون)، واخيراً مثقفون (والصفة هذه لم تظهر فيا بعد الا مع قضية دريفوس، اذ ان الكتابة لم تصبح مهنة الا في القرن الثامن عشر).

كل هؤلاء البورجوازيين كان لهم في المجتمع مكانات مختلفة جداً، ولكنهم كانوا يجتمعون حول بعض الافكار المشتركة: ولم تكن البورجوازية طبقة منسجمة، وان اخذت في الظهور السمات الكبرى لفلسفةبورجوازية. هذه الفلسفة البورجوازية لم تظهر كفلسفة في نظرالبورجوازيين وحدهم بل ظهرت كذلك في نظر كل الناس. انها الظاهرة الرئيسية المختلفة تماماً عن الظاهرة البروليتارية التي حدثت بعد قرن من الزمن: فعندما وعت البروليتاريا انها تشكل طبقة مستقلة، اعتمدت عقيدة بروليتارية اي عقيدة طبقة. اما البورجوازية فبالعكس من ذلك تماماً اذ، رغم احتفاظها بشعور حي وواعٍ بالتراتبات فقد اقامت عقيدةذات ابعادكونية منذ اللحظة ذاتها التي وعت فيها اصالتها الاجتماعية.

وهكذا بدأ زمن من الاسماء الكبرى: حرية، تقدم، انسان. واكتشف القرن الثامن عشر وجود الانسان. ولم يتكلم بوسيي، في «تاريخ الكون» عن الكون ولكن عن بعض الامم التي زالت، اما باسكال فلم يتكلم الا عن الناس: «عندما اخذت انظر احياناً في مختلف تحركات البشر. . . اكتشفت ان شقاء الانسان يأتي عن شيء واحد، هو انه لا يعرف الاستقرار ساكناً في غرفة» وعندما حاول فولتير ان يدحض هذه العبارة الشهيرة في «افكار حول فكر باسكال، انتقل من العموم الى الخصوص: «خلق الانسان للعمل كما تنزع النار الى اعلى والحجر الى اسفل، وعدم الانشغال موازٍ بالنسبة الى الانسان لعدم الوجود». تغير جذري، اشار كوندورسي الى بُعْدِه حين قال: «كفيلسوف، كان فولتير الاول الذي مثل نموذج المواطن البسط الذي يعتنق في تمنياته وفي اعماله كل مصالح الانسان في كل البلدان وفي كل العصور، لقد قاوم كل الضلالات، وكل الاضطهادات، مدافعاً وناشراً لكل الحقائق الانسانية». وبهذا الطرح دمجت البورجوازية الاوروبية، قضيتها بقضية البشرية: «كان اعضاء الطبقة الثالثة في الجمعية التأسيسية، [كتب سارتر في تقديمه «للازمنة الحديثة»]، برجوازيين في هذا الشيء وهو انهم كانوا يعتبرون انفسهم، بكل بساطة، بشراً أناساً».

الف) العقائد والحقائق

اذا كان نمو الافكار السياسية في القرن الثامن عشر قد ارتبط تماما بالتطور الاقتصادي والاجتماعي في مجمله، فقد تعلق ايضاً بأحداث وقعت في اوروبا.

١ـ مصاعب الملكية الفرنسية ـ ساهمت النهاية المؤلمة التي اصابت عهد لويس الرابع عشر، على اشاعة الافكار الجديدة. كما ان مهمة الفلاسفة قد تسهلت وتأيدت بعدم شعبية لويس الخامس عشر وبعجز لويس السادس عشر عن حل الازمة المالية المستعصية.

الا ان بدايات الثورة الفرنسية دلت على عمق جذور القناعة بالملكية في نفوس الجماهير. اذ ان معارضة الحكم من قبل هذه الجماهير اتخذ شكل معارضة للضرائب وللنظام الاقطاعي او معارضة للبلاط، بدون معارضة للملكية على الاطلاق.

٢ ـ التفوق الفرنسي ـ لقد تأمنت السيطرة الاوروبية بصورة دائمة، وتابعت اوروبا الاستيلاء على العالم. وكانت اوروبا الى حد بعيد هي «اوروبا الفرنسية»، وظهر اشعاع اللغة الفرنسية والافكار الفرنسية في البلدان الابعد.

وكان يوجد نوع من الفارق البعيد بين التأثير الفكري والقدرة العسكرية والسياسية الفرنسيين. لقد تلقت الجيوش الفرنسية هزائم خطيرة (حرب السبع سنوات، خسارة كندا، الخ)، ولم يعرف الاقتصاد الفرنسي النمو الذي عرفه الاقتصاد الانجليزي، ومع ذلك لم يكن التفوق الفرنسي الفكري، خصوصاً في مجال الافكار السياسية، موضوع نزاع الا نادراً. واتخذت هذه الأفكار السياسية بعداً جديداً. فقد اعتمدها الفلاسفة على مستوى أوروبا. أما في المجال السياسي فكانت اوروبا مقسمة الى اقصى حدود التقسيم، ولكن كان هناك «وعي اوروبي» كما كان هناك، فوق الحدود ورغم الحدود هيكلية «جمهورية اداب».

٣ ـ الاستبدادية المستنيرة ـ كان القرن الثامن عشر، زمن «المستبدين المستنيرين. فريدريك الثاني في بروسيا، كاترين الثانية في روسيا، جوزف الثاني في النمسا، غوستاف الثالث في السويد، ستانيلاس اوغست في بولونيا، الخ.

وقامت بين الامراء الفلاسفة رقصة ثلاثية تكلم عنها بول هازار، هذا الاحترام المتبادل الذي اشترك فيه فولتير، وديدرو، ودالامبير.. الخ وأقام فولتير في برلين، وديديرو في سان بطرس برج. أما دالامبير فكتب إلى فريدريك الثاني: «ان الفلاسفة ورجال الأدب في كل الدول ينظرون اليك منذ زمن بعيد، ايها السيد، وكأنك زعيمهم وقدوتهم».

يجب ان يفرد تاريخ الافكار السياسية مكاناً واسعاً لفريدريك الثاني؛ ليس فقط بسبب اصالة فكره، كفيلسوف «الفيلسوف اللامبالي» Philosophe de Sans Souci، ولكن بسبب الاعجاب الذي ناله، وكما كان هنري الرابع، في القرن السابق، قدوة الملوك، ظل فردريك الثاني لمدة طويلة، يعتبر وكأنه الملك الكامل: «كانت الفلسفة تعتقد انها تستخدم الملوك في حين ان الملوك كانوا يستخدمونها (هازار)[1].

٤ ـ الثورات ـ انتهى القرن الثامن عشر باستقلال الولايات المتحدة والثورة الفرنسية. وليس من السهل في هذا الشأن تحديد تأثير العقائد على الاحداث. ولكن تأثير الاحداث على العقائد ـ وايضاً على الافكار ـ يعتبر بادي الضخامة.

---

(١) حول نظرية الاستبدادية المستنيرة براجع فيما بعد الصفحات ٤١٧ ـ ٤٢٠.

ولهذا سنخصص، بعد فصل طويل حول فلسفة الانوار، فصلاً خاصاً للثورة الاميركية وللثورة الفرنسية.

باء) تنظيم الدعاية.

قبل ان نستعرض بسرعة المواضيع الكبرى في القرن الثامن عشر، يجدر بنا ان نلحظ واقعة بولغ في جدتها احياناً ولكن اهميتها أكيدة: ان انتشار الأفكار السياسية انتظم قليلاً بدقة وبفعالية متزايدتين. فمراكز التفكير، واجهزة البث والدعاية تضاعفت. وهنا تجدر الاشارة الى دور المجلات، والموسوعات، والنوادي والصالونات والى دور الجمعيات السرية وخصوصاً دور الماسونية. فبعد ان استوردت الماسونية في بريطانيا، انتشرت في فرنسا انتشاراً واسعاً: وسنداً للمستندات الماسونية بلغ عدد المحافل في فرنسا، ١٩٨ محفلاً سنة ١٧٧٦ و ٦٢٩ سنة ١٧٨٩ وبلغ مجموع «الاخوان» حوالي ثلاثين الف وكان مونتسكيو، وديديرو، ودالامبير، وهلفتيوس، وفولتير، وفردريك الثاني، وفيلاند، ولسن، وهردر، وموزارت، وواشنطن، وفرنكلن، وربما كَنْتْ. كل هؤلاء كانوا ماسونيين.

وكانت عبادة الانسانية هي المبدأ الاول عندالماسونية.كتب رمسي في «خطابه» سنة ١٧٣٨: «نحن نريد جمع كل الناس ذوي العقل المستنير، والاداب اللطيفة والمزاج الهادىء، ليس فقط من اجل محبة الفنون الجميلة، بل اكثر من ذلك ايضاً من اجل مبادىء الفضيلة والعلم والدين، حيث يصبح اهتمام «الاخوية» اهتمام الجنس البشري بكامله، وحيث تستطيع كل الدول استقاء المعارف الثابتة وحيث يستطيع افراد كل الممالك تعلم المحبة المتبادلة دون رفض أوطانهم».

وبعد ان انتشرت كثيراً في سنة ١٩٤٠ اطروحة «المؤامرة الماسونية»، الموجهة ضد الملكية، تحطمت تماماً بفضل الابحاث الحديثة التي اشارت: ١) الى الدور الاجتماعي للمحافل التي قامت في المدن الريفية، تقريباً، بدور «النوادي» الثقافية والاجتماعية. ٢) الى عدم الاهتمام السياسي، او الولاء الملكي لدى اغلب الماسونيين: «كان من العبث البحث في محافل الحقبة التي سبقت الثورة عن اي اثر لمؤامرة ضد الملكية». هذا ما كتبه سنة ١٩٥٨تيودور روبسن. ٣) وبصورة خاصة الى العلاقات بين الماسونية، والاستنارية والباطنية والصوفية».

جيم) معجمية جديدة

كان القرن الثامن عشر حقبة ثورة في المعجمية السياسية، فكلمة «اجتماعي» لم تتخذ معناها الحديث الا مع «العقد الاجتماعي» «Contrat social»، وتعتبر الانسيكلوبيديا (١٧٥١ - ١٧٧٢) الكلمة جديدة واعطتها معنىً مختلفاً عن معناها الحالي. وكلمة «رأسمالي» عزيت الى تورغو: وتعبير «الطبقة الوسطى» سوف تستعمل في «الجمعية التأسيسية» خلال النقاش حول «ضريبة حق الانتخاب» «Le Cens». اما كلمة «شعب» التي كان لها بوجه «عام» معنىً نقيًّا في بداية القرن. فقد اطلقت على كل من يفكر بحقارة وبصورة عامية: (مدام دي لامبير)،

واخذت معنى جديداً بعد سنة ١٧٥٠، وبالنسبة الى واضعي «الانسيكلوبيديا» الشعب هو «القسم الاعظم عدداً والاكثر ضرورة في الأمة». وكذلك كلمات امة (nation) وكلمة قومي او وطني national اخذتا تدريجياً معنيها الحديثين.

هذا التحول في المعجمية يدل دلالة اكيدة على تطور عميق في الافكار. واخذت بعض الكلمات تسيطر على العصر مثل: الطبيعة، السعادة، الفضيلة، العقل، التقدم، وان لم تكن جديدة: ولم يكن الكتاب المختلفون يعطونها نفس المعاني. ومع ذلك فقد كانت هناك «روح عصر» واتفاق واسع حول بعض الافكار الاساسية.

١ ـ العلم والطبيعة

عقب الاكتشافات الكبرى في القرن السابع عشر، اصبح القرن الثامن عشر، بشكل خاص، عصر تطبيقات عملية. واظهر الملوك والفلاسفة، تجاه العلوم ولعاً ملحوظاً: فدرس فولتير الرياضيات، وبَسّط نيوتن الفيزياء؛ ودرس ديدرو علم التشريح، وعلم وظائف الاعضاء والكيمياء؛ وحتى جان جاك روسو نفسه كان له اهتمام بعلم النبات. فالعالم يجب ان يكون موسوعياً وكونياً. ولا فواصل بين العلوم.

وانتقل التاريخ الطبيعي، والعلوم الاحيائية الى المرتبة الاولى. ويعتبر بوفون (١٧٠٧ ـ ١٧٨٨) احد العلماء، الاكثر تمثيلاً لعصرهم، ان لم يكونوا الاكثر اصالة. لقد ركع جان جاك روسو أمام عتبة بيته: معتبراً ان قصر مونبار montbard محجة.

ـ ان علم بوفون Buffon وضعي وعلماني؛ انه يرفض الأسباب الغائية.

ـ انه تطوري. يؤمن بوفون بتطور الاجناس «وكتابه» احقاب الطبيعة Epoques de la nature بشر وسبق بجمل جدول تاريخي لتقدمات الفكر البشري»: لكوندورسي Condorcet.

ـ واخيراً ان علم بوفون وحداني توحيدي unitaire. في «تاريخه الطبيعي» الذي ظهرت اجزاؤه الثلاثة والعشرون من سنة ١٧٤٩ الى سنة ١٧٨٩ كان يؤكد على وحدة الجنس البشري.

٢ ـ السعادة.

لاهوبز، ولا باسكال ولا بوسيي ولا حتى لوك، تكلم كثيراً عن السعادة ومع ذلك، يحتل موضوع السعادة مكاناً عريضاً لدى اغلب فلاسفة القرن الثامن عشر. سعادة التوازن، عند مونتسكيو، سعادة العمل المفيد عند فولتير، سعادة الخيال عند روسو، الخ. ان السعادة فكرة جديدة في اوروبا» هذا ما صرح به سان جوست Saint — Just.

وارتبط ازدهار هذا الموضوع ارتباطاً اكيداً بتراخي التعاليم الكاثوليكية. وقد ارتدى عدة اشكال:

ـ السعادة في الطبيعة؛ سعادة الهواء الطلق (المشي والجبل عند جان جاك روسو، الجزر عند برناردي سان بيار، الحظيرات Bergeries عند ماري انطوانيت...) سعادة السفر (مونتسكيو) والمسافر المستغرب الذي ينظر الى العالم بعين جديدة: السياحي السعيد، والفارسي السعيد.

ـ السعادة في الفطرة: موضوع المتوحش الطيب عند مونتسكيو (رسائل فارسية) وعند روسو (خطاب حول اللامساواة).

ـ السعادة الطوباوية؛ العودة الى الخرافة: خرافة نحلات ماندفيل. حادثة تروغلوديت، في الرسائل الفارسية. «روبنسون» لدانيال دي فو. «جلفر» لسويفت ميكروميغا Micromegas. كانديد ، الخ.

ـ السعادة في الفضيلة، والاتزان والتعقل: السعادة تكتسب، وتُسْتَحَقُّ. هناك حق في السعادة وواجب السعادة. والسعادة الخاصة تتطابق مع السعادة العامة. وللسعادة قوانينها، وحدها الوسط. والسياسة لا تستطيع اهمال السعادة

٣ ـ الفضيلة

هناك نوع من الخصام بين القدامى والمحدثين حول تعريف الفضيلة: البعض يحلمون بفضيلة على الطريقة القديمة، وعلى نمط سبارطة او روما. الاخرون يدعون الى فضيلة محببة قريبة اليفة اجتماعياً: ان الرجل الاكثر فضيلة هو الرجل الاكثر فائدة لإخوانه في الوطن. وهكذا ظهر نمطان للرجل الفاضل: كاتون Caton[1] وفرنكلين Franklin[2]. واذا كان فولتير قد اختار عن تصميم، النمط الثاني «الانسان الكبير» من دون «البطل» فان مؤلفات مونتسكيو تدل على تردده نوعاً ما.

اما روسو، فقدم نمطاً آخر من الفضيلة، فضيلة الرجل الحساس، (وفقاً لاسلوب بطل «النوفيل هلويز» المسمى (سان برو Saint - Preu). البطل الدائم الانفعال، الدائم التحليل، واللاواقعي دائماً: ان الحساسية هي منتهى العقل.

---

(١) كاتون (الجد) والمراقب. رجل دولة روماني، ولد في توسكولوم (٢٣٤ ـ ١٤٩). مراقب سنة ١٨٤ ق.م. حاول محاربة البذخ الذي أخذ يفسد أحوال روما. كان متحمساً للقضاء على قرطاجة وكان ينهي خطبه بعبارة شهيرة: «يجب القضاء على قرطاجة». كان سياسياً قصير النظر. وكان خطيباً فصيحاً وكاتباً. أما كاتون الحفيد فكان رجل دولة (٩٥ ـ ٤٦ ق.م) مناوئاً لقيصر بقر بطنه بسيفه بعد انهزامه في معركة تابسوس. حياته وموته موسومان بالبطولية. ولعله هو المقصود الأول (المترجمة).

(٢) بنيامين فرنكلين: رجل دولة، عالم فيزياء، فيلسوف وناشر أميركي، ولد في بوسطن (١٧٠٦ ـ ١٧٩٠). أحد مؤسسي الاستقلال الأميركي. جاء إلى فرنسا يفاوض لويس ١٦ على التحالف مع الجمهورية الجديدة (١٧٧٧). (المترجمة).

لقد تعلمنت الفضيلة وتنامت ديانة المنكرين لكل وحي المؤمنين فقط بوجود الله وبالديانة الطبيعية وانفصلت الاخلاق عن الشعور الديني، ومن هنا اهمية المناقشات حول الصينيين، الذين كان لهم في القرن الثامن عشر مقام فريد.

٤ ـ العقل

الانوار: Lumières — Aufklärung, Enlightenment: هذه الاستعارة موجودة في كل اللغات. ومواضيع العلوم، والطبيعة، والسعادة والفضيلة والحقيقة تتداخل مع موضوع العقل.

هناك نصان مميزان، من بين عدة تعاريف للعقل:

ـ التعريف الوارد في «الكاتشيم الكوني» لسان لامبر Saint — Lambert: حيث يقول: العقل هو معرفة الحقائق النافعة الموصلة الى السعادة». ثم تعريف القانون الوراد في الانسيكلوبيديا: «القانون، عموماً هو العقل البشري، بمقدار ما يحكم كل شعوب الارض، والقوانين السياسية والمدنية، لكل امة، ما هي الا مختلف الحالات الخاصة التي يطبق عليها هذه العقل البشري».

هنا تبرز فكرة العقل الكوني، الذي يتيح الوصول الى الحقيقة والى السعادة بآن واحد. بصورة حتمية ودونما انقسام: ان التقدم المادي يسير بمحاذاة التقدم الفكري. وهذا يتمشى مع «التقدم الأخلاقي» وقد عارض روسو هذا التصور المادي البورجوازي للعقل وباسم العقل بالذات.

٥ ـ المنفعة L'Utilité

اول ما ظهرت كلمة التفاؤل في القرن ١٨ (يبدو ان الكلمة ظهرت فيها بين سنة ١٧٣٥ وسنة ١٧٤٠). وادرجت عند البحث في المنفعة. لقد عرف «بنهام» المنفعة، في اواخر القرن بما يلي: انها خاصية واستعداد يساعد على توقي اي اذى او توفير اي خير.

الاذى هو، الالم، انه الوجع او سبب الوجع، اما الخير. فهو الانس. انه ما يتناسب مع المنفعة او مع مصلحة الفرد. وهو ما يساعد على زيادة مجموع الهناء».

هذه النزعة النفعية، التي تخلط بين الاخلاق والفائدة، والتي تلحق الشأن السياسي بالشأن الاقتصادي، ليست مقصورة على المفهوم الانكليزي للمنفعة. لقد انطلق فولتير والموسوعيون، والفيزيوقراطيون، ومؤسسو الاقتصاد الليبرالي، ودعاة الاستبدادية المستنيرة، ومحركو الثورة الاميركية، من مفهوم نفعي للسياسة، وان بدرجات متفاوتة. لقد كان التوافق ملفتاً، بين مؤلفات فولتير، وديدرو، والموسوعيين، وادام سميث، وفرانكلين، والافكار السياسية البورجوازية، كما ظهرت في المذكرات وفي مراسلات العصر ان مؤلفات فولتير وفرنكلين، القليلة

الدلالة على صعيد العقائد السياسية، هي اساسية ان نحن بحثنا عن التعبير عن السياسة.

وعلينا ان لا نصور لأنفسنا ان القرن الثامن عشر تتجاذبه مؤلفات متعارضة: «روح القوانين» (او الليبرالية بدون الديمقراطية)، و«العقد الاجتماعي» (او الديمقراطية بدون «الليبرالية). وسوف نرى إننا إذا وضعنا هذين الكتابين كل في اطاره فان تعارض احدهما مع الاخر تعارضاً مطلقاً كما يقال غالباً، سوف يزول. فلا مونتسكيو، صاحب قلعة لابريد، ولاروسو، الخادم السابق، ينتميان الى هذه البرجوازية الجديدة ذات المثال السياسي البادي بوضوح في فلسفة الانوار. ان الكتابين الاكثر شهرة في العقيدة السياسية، للقرن الثامن عشر، ان لم يكونا كتابين ضد التيار، فانهما على الاقل كتابان على هامش الايديولوجية السائدة.

هذه الملاحظات الاولية تملي علينا خطة العمل:

القسم الاول: الليبرالية الارستقراطية، مونتسكيو.

القسم الثاني، الاطول: نجاح المنفعية L'utilitarisme.

القسم الثالث: الثورات والطوباويات (روسو: والبناءات الاشتراكية، احلام السلام الدائم والتقدم الذي يرتد).

المقطع الاول: الليبرالية الارستقراطية

تمجيد الدستور الانكليزي.

بعد «الثورة المجيدة» عرفت انكلترا في القرن الثامن عشر ما يسميه لاسكي Laski «حقبة ركود». لقد استمرت الارستقراطية قوية واخذ عليها خصومها أنها تخلط بين خير الدولة وخير الطبقة الحاكمة. وفي ظل حكم جورج الاول وجورج الثاني، وحتى ذهاب والبول Walpole، سنة ١٧٤٢، ساعد نشاط الاعمال على اخفاء الجمود السياسي: «واخذت انكلترا تهضم ثورتها»، كما يقول لوك، اما المؤلفات الاصيلة حول النظرية السياسية فكانت نادرة.

ولكن الدستور الانكليزي مارس على القارة الاوروبية اغراءً قوياً. واقام مونتسكيو، وفولتير في انكلترا وعملا كدعاة لمؤسسات عرفاها معرفة سيئة. لقد الحّ فولتير «في رسائله الانكليزية»، بشكل خاص على حرية المعتقد والرأي السائدة، حسب رأيه، في انكلترا. اما مونتسكيو، فسرعان ما اصبح مديحه للدستور الانكليزي، في «روح القوانين» كلاسيكياً،

ان مونتسكيو لم يقم طويلاً في انكلترا. وليس صحيحاً ان بولنبروك قد مارس عليه التأثير الذي ينسب اليه احياناً. فضلاً عن ذلك ان بولنبروك لم يكن مفكراً عظيماً («انه الوقور التافه».

يقول عنه لاسكي، وقد لاحظ روبير شاكلتون، الذي درس من قرب فهرس لا بريد، بان مكتبة مونتسكيو تحتوي القليل من المؤلفات الانكليزية (يراجع. شاكلتون، مونتسكيو مستندان غير

منشوران ـ دراسات فرنسية ١٩٥٠).

ويرتكز مديح مونتسكيو للمؤسسات الانكليزية على التباس . فهو مأخوذ بالطبقة النبيلة ويدعم قضية البرلمانيين. لا شك ان ليراليته هي مخلصة وعميقة. ولكن هذه الليبرالية متوجهة الى الماضي، انها ليبرالية ارستقراطية وفرنسية بعيدة كل البعد عن الليبرالية الانكليزية. البعيدة هي ايضاً كل البعد عن الحقائق الواقعية البريطانية.

مونتسكيو

يعتبر مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) معمم الدستور الانكليزي، مُنظِر مبدأ فصل السلطات، ونصير الليبرالية الكاملة انه مونتسكيو القريب من لوك. . .

مونتسكيو سيد قصر لابريد، رئيس ذو قبعة قضائية في برلمان بوردو، من مؤلفاته «الرسائل الفارسية». ان مونتسكيو هذا قريب من سان سيمون.

ان تآليف مونتسكيو معقدة، ويجب الحذر من حصرها بهاتين الصورتين المختصرتين:

١) الانسان ـ لا يبدو الانسان الا نادراً في روح القوانين (١٧٤٨) ولا في «نظرات حول اسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» (١٧٣٤). اما «الرسائل الفارسية» (١٧٢١) فكتبها رجل يتسلى، اما «مجموعة السيرة الذاتية» المسماة «افكاري» فهي مستند يغلب عليه طابع التكلف بدون شك، ولكنه غني غنىً لا مثيل له:

يحاول مونتسكيو ان يبدو في كتابه «افكاري» انساناً سعيداً («روحي مأخوذة بكل شيء») منفتحاً («كل شيء يهمني، وكل شيء يعجبني») متسامحاً («لا اعرف البغضاء») متواضعاً («ايها الناس المتواضعون، تعالوا الي اعانقكم») تام الاتزان («قلما كان حزني يستعصي: ساعة من القراءة تزيله عني. . .»).

هذه الحكمة توشك ان تكون كاملة اكثر من اللازم، ولكن مونتسكيو لحسن الحظ، يتوقف احياناً عن مراقبة نفسه. فيصرخ: «احب الفلاحين، انهم ليسوا علماء بما يكفي حتى يحللوا بالمقلوب» وهو قلما يؤمن بالتقدم («ان اقتراح الكمال في عصر هو دائماً الا سوأ. . .»)، ويكتب لنفسه بدون فرح «انها روح التجارة هي التي تسيطر اليوم: هذه الروح التجارية تعمل لكي يكون كل شيء محسوباً».

ونجد في «روح القوانين» احكام مماثلة خصوصاً في الكتاب العشرين: «القوانين في علاقاتها مع التجارة من حيث طبيعتها ومن حيث امتيازاتها». يؤكد مونتسكيو تماماً ان انكلترا هي «الشعب، في العالم، الذي احسن الاستفادة، افضل من غيره، في هذه الاشياء الثلاثة العظيمة بآن واحد: الدين، التجارة والحرية. ولكن احكامه على التجار هي من الاكثر تحفظاً: انه لا يريد للنبلاء ان يتعاطوا التجارة، ولم يتردد في الكتابة: «من المخالف لروح التجارة ان تزاولها النبالة في ظل الملكية. . . انه مخالف لروح الملكية ان تزاول النبالة التجارة فيها. والعرف الذي

اجاز في انكلترا التجارة امام النبلاء هو من الاشياء التي ساهمت اكثر من غيرها في اضعاف الحكم الملكي فيها».

في هذه المسألة الاساسية يعارض مونتسكيو، فولتير (براجع اعلاه صفحة ٣٨٣). وهو يقف في صف التراث. ان التحولات التي جرت في العالم لا توحي الا بالتحفظ تجاه الافكار التي قال بها هذا النبيل الريفي الاخرق الساخر بطبعه، والمعتدل.

٢) - سياسة «الرسائل الفارسية» - ان الرسائل الفارسية هي تسلية رجل سعيد، فالفارسيان اوسبك المحلل وريكالوغاسكون، يعريان مجتمع «عهد وصاية دوق دورليان في فرنسا» لقد رفعا كل الاقنعة - ولم يكونا ابداً مغفلين. .

هل يكون الناس سعداء باللذات الحسية ام بممارسة الفضيلة؟ على هذا السؤال يجيب اوسبيك بإقصوصة التروغلوديث (وهم شعب من بلاد عربية وهمية).

الفصل الاول: الملكية للتروغلوديث ملك من «نشأة اجنبية». يقتله شعبه.

الفصل الثاني: الفوضى. حكم الانانية والمصلحة الفردية. سلسلة من الكوارث.

الفصل الثالث: ديموقراطية ابوية. استطاع صديقان ان يقنعا شعب التروغلوديث بأن «مصلحة الافراد توجد دائمًا في المصلحة المشتركة». التعاون، الفضيلة، السعادة الخيانية العائلية دفع الترغلوديث اجتياحاً. انهم لا يقهرون وسعداء.

الفصل الاخير: ازداد شراء التروغلوديث وبدأت الفضيلة تثقل عليهم. وارادوا تنصيب ملك عليهم، فاختاروا عجوزاً محترماً وبدأ هذا الاخير يسكب سيول الدمع، واخير اقيل.

عودة الى الفصل الاول: استنتاج شكي: الآداب كانت اكثر فعالية من القوانين («والآداب دائمًا تصنع مواطنين افضل مما تصنع القوانين»). ولكن الناس ملّت الفضيلة، وافضل النظم ليس لها الا وقت محدود. . وليس من الممنوع الاعتقاد بأن مونتيسكيو وضع في هذه الطرفة البسيطة جوهر فلسفته السياسية. من الواضح دائمًا أن فلسفة الرسائل الفارسية هذه تبدو لأول وهلة مختلفة تماماً عن الفلسفة المعروضة بأبهة في «روح القوانين».

٣) اسلوب مونتيسكيو كيف نفسر في بلد معنى وجود تشريع معين؟

تلك هي غاية روح القوانين. ان مونتيسكيو يبحث عن النظام المقبول عقلياً فهو يحاول ان يميز وان يشرح، والسمات الرئيسية لاسلوبه هي التالية:

أ - معنى التنوع. ان اول مسعى للذكاء عند مونتيسكيو يقوم على ادراك الفوارق (تراجع الافكار الواضحة والمميزة عند ديكارت). وكما فعل في ما بعد بنيامين كونستان، وتوكيفيل، وكل كبار منظري الليبرالية، كان مونتيسكيو مؤمناً تماماً بتنوع العالم، ولا يخشى شيئاً مثل خشيته التوحد. وبعكس ما كان عليه بوسيه الذي كان يكثر من المقارنات، ميز مونتيسكيو الحكومات

بحسب الازمنة وبحسب البلدان. «يقول ان الذوق والحس السليم يقوم كثيراً على معرفة الفوارق الدقيقة بين الاشياء».

ب ـ النسبية ـ القانون بالنسبة الى مونتيسكيو هو نظام علاقات: «وروح القوانين تقوم على مختلف الروابط التي يمكن ان تقيمها القوانين مع مختلف الاشياء». الروابط مع دستور كل حكومة، مع الآداب والعادات، مع المناخ والدين والتجارة. الخ.

والزم مونتسكيو نفسه بتحديد وحصر كل التأثيرات التي تطبق على القوانين. وينطلق منهجه من تحليل سوسيولوجي

ج) الحتمية[1] يؤمن مونتسكيو بان الاشياء لها طبيعة: «فالقوانين، في المعنى الاوسع، هي الروابط الضرورية المشتقة من طبيعة الاشياء». روابط ضرورية، ولكنها ليست روابط كافية: ان القوانين لها قوانينها، ولكن هذه القوانين معقدة، وليس المناخ ولا الاداب ولا الدستور بكافية لشرح وضع بلدٍ ما. التاريخ مفهوم، واضح، ولكن الانسان يستطيع صنعه.

د) العقلانية ـ rationalisme اذا انكر فولتير كل جبرية fatalisme (وبالطبع كل مشيئة) فان منهجه لا يصب في التجريبية. انه يكون لنفسه فكرة سامية عن القانون. انه (اي القانون) ويجب ان يكون ـ تجسيد للعقل: «انها فكرة مدهشة من افلاطون (حين يقول) ان القوانين وضعت لتعلم احكام العقل لمن لا يستطيع تلقيها من العقل مباشرة».

د) الشكوكية scepticisme ـ ولكن القانون من صنع المشترعين، وهؤلاء هم في الاغلب اعجز من ان يقوموا بمهمتهم. عظمة القانون، وعجز المشترعين: «اغلب المشترعين كانوا رجالاً محدودين وضعتهم المصادفات على رأس الآخرين وهؤلاء المشترعون لم يستشيروا تقريباً الا انحيازهم والا نزواتهم. ويبدو انهم تجاهلوا عظمة ومقام عملهم بالذات».

وهكذا يفسح منهج مونتسكيو، الدقيق المتفرد، المجال امام الضعف البشري. ولن نبالغ كثيراً في الاعجاب بضخامة مشروع يجعل من مونتسكيو احد مؤسسي السوسيولوجيا.

ولكن الاسلوب افضل من التطبيقات. ويبدو بشكل ملحوظ اننا نقدم خدمة سيئة لمونتسكيو بالالحاح على «نظرية المناخات»: فمن جهة كانت هذه النظرية موجودة قبل مونتسكيو بكثير، ومن جهة أخرى، كذلك خصوصاً ان الملاحظات المطولة التي أوحتها إليه هذه النظرية (من نمط: «يتوافر النشاط اكثر في المناخات الباردة» وان الهنود هم بالطبيعة بدون شجاعة»)، لم تعد تلفتنا اليوم لا باصالتها ولا بصحتها.

٤) نظرية الحكومات: ـ تعتبر نظرية الحكومات، التي تبتدىء بها «روح القوانين»، مع نظرية فصل

---

(١) الحتمية (determinisme) هي مذهب فلسفي يفسر الظاهرات عن طريق مبدأ العلة أو السببية. أما الجبرية Fatalisme فهي عقيدة تعتبر أن الأحداث محددة سلفاً بعلة أولى واحدة وفوق الطبيعة (الترجمة) .

السلطات، اشهر نظريات مونتسكيو ومع ذلك فمن المشكوك فيه ان يكون مونتسكيو قد وضع فيها جوهر فكره السياسي.

يميز مونتسكيو طبيعة كل حكومة، اي مبرر وجودها، عن مبدأها، اي ما يدفعها. وهو يستعرض ثلاثة انماط من الحكومات:

أ) الحكومة الجمهورية ـ طبيعتها: «ان الحكومة الجمهورية هي الحكومة التي يتولى فيها الشعب بكامله، او بجزء منه، السلطة العليا». هناك اذاً شكلان مختلفان للجمهورية: الجمهورية الديموقراطية والجمهورية الارستقراطية.

الجمهورية الديموقراطية: طبيعتها: الشعب ككل، اي مجموع المواطنين، المجتمعين، هو الذي يمارس السلطة العليا.

المبدأ: الفضيلة بالمعنى المدني لا بالمعنى الاخلاقي، اي حق كل مواطن في تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

ان الجمهورية الديموقراطية، بحسب مونتسكيو (الذي لا يميز بوضوح كلمة «جمهورية» عن كلمة «ديموقراطية» هي جمهورية من النمط القديم، متقشفة، بسيطة، فاضلة، مقتصرة على حاضرات صغيرة يستطيع سكانها الاجتماع في ساحة عامة.

الجمهورية الارستقراطية (نمط البندقية). طبيعته: ان السلطة العليا هي ملك «عدد من الاشخاص». المبدأ: الاعتدال في استعمال عدم المساواة. ان الارستقراطية الحاكمة، يجب ان تكون كثيرة العدد بما فيه الكفاية، وعليها ان تسعى، بشكل ما، لكي تنسي المحكومين وجودها: كلما اقتربت الارستقراطية من الديموقراطية. كلما ازدادت كمالاً. ويقل كمالها، كلما اقتربت من الملكية..

ب) الحكومة الملكية ـ من طبيعتها ان يتولى الفرد الحكم فيها، ولكن الملكية ليست الاستبدادية الملك يحكم بحسب القوانين الاساسية التي تطبق بفضل سلطات وسيطة «السلطات الوسيطة، التابعة والمنضبطة، تشكل اساس الحكومة الملكية». هذه السلطات او الهيئات الوسيطة هي «المجاري الوسطى التي بواسطتها تسير السلطة وتنتظم الاعمال».

المبدأ: الشرف اي روح التكتل الفئوي، «الفكر المسبق عند كل شخص وفي كل ظرف». من طبيعة الشرف ان يتطلب افضليات وامتيازات». ولا يتكلم مونتسكيو لا عن الفضيلة لدى الامراء (بطريقة بوسيه او فنلون) ولا عن فضيلة المواطنين، بل عن شرف البعض. ومبدأ الحكومة الملكية لا يقع حصراً بين يدي الملك.. وهذا تصور ارستقراطي وشبه اقطاعي للملكية. ويبدو ان مونتسكيو حين كان يتكلم عن الملكية في الكتب الاولى من «روح القوانين» كان يحلم، بالملكية الفرنسية من القرون الوسطى اكثر مما كان يحلم بملكية دستورية على الطريقة الانكليزية.

ج) الحكومة المستبدة ـ انه النمط الوحيد من الحكومات التي يدينها مونتسكيو بشكل رسمي.

طبيعتها: هو ان يتولى الحكم فيها، فرد على هواه بدون قوانين وبدون قواعد. ومبدأها هو الاكراه. المستبد يعامل رعيته كالحيوانات.

ولا نجد عند مونتسكيو اي تمييز بين مختلف اشكال الاستبدادية، ولا اية اشارة الى «الاستبدادية المستنيرة». ولكنه من وراء الاستبدادية. يهدف الى الملكية المطلقة.

هذا التنميط للحكومات تجريدي بشكل مزدوج.

ـ فهو تجريدي فيما يعني الحكومات التي كانت قائمة في الحقبة التي كتب فيها مونتسكيو «روح القوانين». وللملكية الانكليزية لا تدخل في اية فئة. كما انه لم يميز اطلاقاً بين مختلف الملكيات.

ـ تجريدي. من جهة اخرى، من حيث التفضيلات الضمنية لدى مونتسكيو. فهو يدين الاستبدادية، ولكن الحكومة الحبيبة الى قلبه، على ما يبدو، لا تدخل لا في النمط الملكي، ولا في النمط الاستقراطي ولا في النمط الديموقراطي كما رسمها هو، ومرة اخرى، يتقدم مونتسكيو مقنّعاً، كصورة هذه الملكية الارستقراطية، الفاضلة والمعتدلة، التي يحلم بها مونتسكيو دون ان تأخذه الهموم الكثيرة حول حظوظها في التحقيق، تتجلى لا من قراءة كتابه «روح القوانين» فقط، بل من خلال كل مؤلفاته.

ه) الحكومة المعتدلة ـ هنا يبدو مونتسكيو اقل اهتماماً بشكل الحكومات منه بالمؤسسات، واقل اهتماماً بالمؤسسات منه بالآداب. ونجد نفس النزعة ونفس الاتجاه عند توكفيل، وبرفوستا ـ بارادول، Rrevost — Paradol ورينان Renan.

ونظرية مونتسكيو السياسية قوامها التوازن («يجب ان توقف السلطة السلطة»): ان انفصال السلطات، والهيئات الوسيطة، واللامركزية، والاخلاق جميعها بالنسبة اليه، اثقال توازنية Contrepoids. انها قوى تمنع الحكم من الوقوع في الاستبدادية.

أ) مبدأ فصل السلطات ـ لقد اصبح مبدأ فصل السلطات. بفضل مونتسكيو، نوعاً من المعتقد الجامد dogme: فالمادة ١٦ من «اعلان حقوق الانسان» اعلنت: «كل مجتمع لا تأمن فيه ضمان الحقوق، ولا يتكرس فيه مبدأ فصل السلطات. ليس له دستور».

ولكن في الواقع، ليس لعقيدة فصل السلطات عند مونتسكيو البعد الذي عزاه اليها خلفاؤه. لقد اكتفى بالتأكيد ان السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية والسلطة القضائية يجب ان لا تجتمع بنفس الايدي. ولكنه لم يتصور مطلقاً انه يدعو الى اقامة فصل شديد بين السلطات الثلاث، وهو امر غير موجود، فضلاً عن ذلك، في النظام الانكليزي.

ان مونتسكيو يدعو الى تناغم السلطات، الى اسناد، تضامني وغير مجزأ، للسلطة العليا الى

الاجهزة الثلاثة. انه يدعو الى المشاركة في السيادة. بين القوى السياسية الثلاث وايضاً القوى الاجتماعية الثلاث: الملك، الشعب، والارستقراطية. وكما لحظ ذلك بقوة، ش. ايسمان، يوجد تطابق بين الافكار الدستورية والافكار الاجتماعية عند مونتسكيو: «ان جهازه الحكومي يبدو وكأنه انعكاس تصوره للمجتمع على الصعيد الدستوري: هناك ثلاث قوى اجتماعية، واذاً فهناك ثلاث قوى سياسية تجسدها: التطابق كامل. الواقع انه لا توجد عند مونتسكيو نظرية (حقوقية) لفصل السلطات، بل تصور (سياسي اجتماعي) لتوازن القوى ـ توازن ينزع الى تكريس سلطة بين السلطات الاخرى: هي سلطة الارستقراطية (يُراجع تحليلات لويس التوسر: حول مونتسكيو، السياسة والتاريخ، P. U. F. ـ ١٩٥٩، ص ١٢٠

ب) الهيئات الوسيطة ـ يؤمن مونتسكيو بالمنفعة الاجتماعية والاخلاقية للهيئات الوسيطة، خصوصاً البرلمانات وطبقة النبلاء.

ومونتسكيو، (الرئيسُ ذو القبعة) في برلمان بوردو، يدعم بقوة امتيازات البرلمانيين التي بدا وكأنه يشبهها بامتيازات النبالة. ولم يتردد مونتسكيو في الدفاع عن شرائية المناصب: انها ولا شك تجاوز ولكنه تجاوز مفيد.

كان مونتسكيو نبيلاً فخوراً بنبالته («٣٥٠ سنة من النبالة الثابتة») والنبالة في نظره هي افضل دعم للملكية، وافضل ضمان للحرية: «لا مَلِكَ، لا نبالة؛ لا نبالة لا ملك؛ بل مستبداً متحكم» من الغريب ان يعتبر مونتسكيو كمعجب بالنظام الانكليزي ـ وهو قد فعل الكثير لكي يغذي هذا الابهام ـ في حين ان تفكيره متجزر بعمق في التراث الفرنسي الاقدم. ان الفصل الاكثر ذكراً من فصول «روح القوانين»، هو، بدون شك، الفصل السادس من الكتاب الحادي عشر المخصص لدستور انكلترا. انما تجب الملاحظة اولاً ان هذا الفصل لا يهدف الى تقديم وصف امين للنظام البريطاني: انها انكلترا مثالية، منمقة تلك التي يقدمها مونتسكيو، انكلترة على الطريقة الفرنسية، بعيدة كل البعد عن الواقع التاريخي. ومن جهة اخرى، لا يضم هذا الفصل عن انكلترا الا عشر صفحات في كتاب عدد صفحاته ٧٠٠ صفحة. لماذا لم يُعط الباحثون اهمية مماثلة، وأزيد، للملاحظات المطولة حول النظام الاقطاعي، التي بها ينتهي كتاب «روح القوانين»، اي لهذه الصفحات الدقيقة حول مصادر النبالة الفرنسية، هذه الصفحات التي تذكرنا «بسان سيمون»[1] وبولعه في العدالة؟.

---

(١) لويس دي رو فروا، دوق دي سان سيمون، كاتبٌ فرنسيٌّ. ولد في باريس (١٦٧٥ ـ ١٧٥٥) كتب «المذكرات» الشهيرة عن الحقبة بين ١٦٩١ و١٧٢٣. وفيها يذكر الأف الأمور الصغيرة التي جرت في البلاط، كما وصف كبار شخصيات عصره. أسلوبه تصويري وقوي. ولكن آراءه مشوبة بتحيزه للنبلاء. وهناك شخصية أخرى تحمل هذا الاسم. تلك هي: سان سيمون: كلود هنري، كونت دي سان سيمون، فيلسوف فرنسي، من عائلة الأول. ولد في باريس (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) رأس المدرسة السياسية الاجتماعية المسماة «السان سيمونية» (المترجمة).

جـ ـ اللامركزية ـ تشكل اللامركزية ثقل التوازن الفعال بوجه التحكمية ويحمل مونتسكيو (سيد قصر لا بريد)، حول هذه النقطة نفس الافكار التي سوف ينادي بها «سيد قصر توكفيل». ولكن فكر مونتسكيو يتعارض، الى حدٍ ما، مع فكر روسو (الاقل ميلاً الى المركزية مما يشاع عنه)، اكثر مما يتعارض مع فكر تلامذة هذا الاخير الجبليين، او مع فكر هؤلاء الكبار من مشائني الملكية.

د) الاداب: من المحال ان تنفذ بالقوانين ما يمكن تنفيذه بالاداب: والاصلاح الحقيقي ليس سياسياً، بل فكرياً واخلاقياً. ولا يجب اصدار القوانين الكثيرة، والاعتدال في هذا المجال هو اعظم الفضائل: «ان روح الاعتدال هي التي يجب ان تسود في روح المشترع. والخير السياسي كالخير الاخلاقي يوجد دائماً بين الحدين» ان اخلاقية مونتسكيو هي اخلاقية المكان الوسط. واذا كان مركزه الاجتماعي، واختياراته السياسية تضعه في معسكر الارستقراطية، فان اخلاقيته بورجوازية، او هي على الاقل سهلة التبني، وسوف تتبناها البورجوازية فعلاً.

اما الدين، فهو في نظر مونتسكيو تزيين جميل (كما في الرسائل الفارسية) وكابح اجتماعي. ومونتسكيو وان تصدى للكهنوت وان قلّ تدينه، الا انه ينكر ان يكون ملحداً. انه يؤمن بمنفعة الدين «كعامل كبح». «من المفيد جداً ان نؤمن بان الله موجود... وعندما يصبح من غير المفيد ان يلتزم الافراد بدين، فمن المفيد ان يظل للامراء دينهم». ان دين نابليون قريب من دين مونتسكيو.

٦) الافكار الاجتماعية عند مونتسكيو ـ أ) ليس في افكار مونتسكيو السياسية اي شيء من الثورية. فالحرية عنده تقوم اساساً على الامن «المكسب الوحيد الذي يمتاز به شعب حر على آخر، هو الامن حيث يعرف الكل ان نزوة الحاكم الفرد لا تستطيع ان تحرم الفرد من امواله ومن حياته». المساواة المطلقة هي حلم: «فبمقدار ما تبعد السماء عن الارض، كذلك تبعد روح المساواة الواقعية عن روح المساواة المطلقة». ويجب ان لا نخلط بين الشعب والرعاع، ومن حسن التدبير عدم اعطاء حق الاقتراع لاولئك المتواجدين في «حالة من الانحطاط» عميقة جداً. حتى في الحكومة الشعبية، يجب ان لا تقع السلطة بين يدي الرعاع. ولن يقول شيئاً آخر فولتير ومؤسسو سنة ١٧٨٩.

ب) ولكن مونتسكيو وان بدا محافظاً متنوراً (ج. ج. شفاليه) الا انه لم يكن من انصار الليبرالية المطلقة اي مبدأ «دع الامور تجري في اعنتها» Laisser Faire. وهو المبدأ الذي نادى به الاقتصاديون الليبراليون وكل الذين تذرعوا بافكاره من اجل الدفاع عن النظام البورجوازي. انه كان يعتقد ان الدولة ملزمة بتأمين المعيشة لكل المواطنين، الغذاء، والملبس اللائق، ونمط الحياة، الذي يتمشى مع قواعد الصحة» (يراجع حول هذه النقطة الفصل المتعلق بالمستشفيات في «روح القوانين» كتاب ٢٣ ـ فصل ٣٩). ويعتبر مونتسكيو في هذا المجال ان الدولة يجب ان ترعى بذاتها العناية بالمرضى والشيوخ واليتامى، وان عليها ان تفتح المخازن العمومية، وان تحارب الفقر.

ويرى ماكسيم لروا في هذه الاهتمامات من جانب مونتسكيو بدايات «اشتراكية الدولة» من النمط المشيخي (البطريركي).

واذاً لم يكن مونتسكيو فقط واحداً من اصول الاورليانية[1] الليبرالية. بل ان فكره أثر تأثيراً عميقا على سان جوست[2]، وقد اثار حماس مارا[3]: في مشروعه للدستور يؤكد صاحب صحيفة «صديق الشعب» ان مونتسكيو هو اعظم رجل في العصر.

● ● ●

ذلك هو غموض مونتسكيو، ان قناعاته السياسية هي قناعات الارستقراطيين الليبراليين، وكل الذين يرون في التراث منقذاً للحرية. ولكن مونتسكيو جاء متأخراً جداً او مبكراً جداً عن عصر البورجوازية، وقد اعتُمِدت تآليفه ـ وكُيِّفت ايضاً ـ من قبل بورجوازية شدته باتجاه القيم البورجوازية، والامن والسلم والنظام ذي الضريبة الانتخابية والنظام الاخلاقي. وعلى هذا فصاحب «قصر لابريد» يعتبر مؤسس نظام ربما اصابه بالذعر تقريباً لو اتيح له ان يراه.

يقال ويشاع، ان مونتسكيو يعبر عن رأي الاوساط البرلمانية كما ان فولتير يعبر عن رأي البورجوازية الرأسمالية. وهذا التأكيد ليس خاطئاً، انما يكون من الادق القول بان الاوساط البرلمانية، قد اتخذت لنفسها «كتاب المخدة»[4] وسلاحها في المعركة، تأليفاً يميل، في الاصل، الى جانب النبالة اكثر من ميله ناحية البرلمانات. لا شك ان مونتسكيو ظل مخلصاً لجذوره البرلمانية، ولكن ان نرى فيه المدافع الاعمى عن البرلمانات يعني تجاهل حريته الفكرية. انه مدافع، ولا شك، ولكنه نبيل مثالي محتقر وخطِرٌ على الامتيازات التي يدافع عنها.

ويبقى دائماً ان البرلمانات، وهي تخلط بين حرياتها، اي امتيازاتها، والحرية المطلقة تسخر مونتسكيو كثيراً، ولكن بعد ان تشوه معنى تآليفه، حين تستخدمه في صراعها ضد الحكم الملكي. انه صراع عقيم، معركة حرس المؤخرة، انه صراع ضدّ كل محاولة تحديث سياسي واجتماعي للملكية. ان الاوساط البرلمانية هي التي شذبت وحورت في افكار مونتسكيو حتى جعلتها بورجوازية.

---

(١) الأورليانية هي نزعة تدعو إلى تفضيل الفرع الأورلياني، على الفرع البوربوني، في الملكية الفرنسية قبل الثورة الفرنسية.

(٢) لويس دي سان جُست. سياسي فرنسي، ولد في ديسيز (١٧٦٧ ـ ١٧٩٤). عضو في لجنة السلامة العامة، طموح ومسيطر. اعدم مع روبسبير لأنه كان يناصره.

(٣) جان بول مارا ـ عالم وسياسي فرنسي. ولد في سويسرا (١٧٤٣ ـ ١٧٩٣). صاحب صحيفة «صديق الشعب». حرض على مذابح أيلول. نائب من الجبليين في مجلس الكونفاسيون. هاجم دبورييه والجيورنديين. كان عنيفاً في محاكمة الملك. اغتاله شارلوت كوردي. (الترجمة).

(٤) أي الكتاب الذي يقرأه الانسان قبل النوم.

التاريخ والتقدم بحسب فيكو Vico [1]

النابولي فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) هو مؤلف صعب التصنيف كما هو صعب القراءة. وتأليفه الاهم معنون «مبدأ علم جديد متعلق بالطبيعة المشتركة للامم» وقد نشر لاول مرة سنة ١٧٢٥ وظهر في شكله النهائي سنة ١٧٤٤.

يُقرب فيكو احياناً من مونتسكيو. الاثنان كان عندهما الطموح نحو تقديم نظرية عامة للمجتمعات والحكومات. ولكن التشابه بين التأليفين سطحي، ولا يبدوان فيكو قد مارس تأثيراً عميقاً على مونتسكيو. وظل تأليفه مجهولاً لمدة طويلة. وبفعل مفارقة ظاهرة، كشف ميشله امام الجمهور الفرنسي اهمية هذا الفيلسوف العميق في مسيحيته.

لقد جرت العادة القول بان «العلم الجديد» وغيره من كتب فيكو هي غريبة عن العصر الذي شاهد نشأتها، وبالتأكيد انه من الصعب ربط تأليف فيكو بالتيارات الكبرى من فلسفة الانوار. فهو لا يدين فقط الفردانية بل وايضاً المنفعية التي انتصرت في القرن الثامن عشر. يقول: «المنفعة ليست المبدأ التفسيري للاخلاقية، لانه ينبثق عن القسم الجسدي من الانسان، في حين ان الاخلاقية هي ازلية».

والواقع ان تأليف فيكو هو مميز عصر انتقالي ومجتمع تتصارع فيه قوى متناقضة.

١ - فمن جهات كثيرة يعتبر فيكو رجلاً من الماضي. انه مسيحي ويؤمن بان العناية الإلهية هي التي تقود العالم «وفلسفته عن التاريخ هي تيولوجية التاريخ» (ب جاني P. Janet). ولكن مسيحيته ملونة بالافلاطونية. يفتش فيكو عن النظام الازلي للاشياء، «التاريخ المثالي للقوانين الازلية التي تتعلق بها مصائر كل الامم، ولادتها، تقدمها، هبوطها ونهايتها» ففي حين يكثر مونتسكيو من الفوارق، يسعى فيكو الى اكتشاف الوحدة. وأحدُ تآليفه المهمة هو «الواحد» Le De Uno (١٧٢٠).

٢ - وبالضبط هذه النزعة الى الوحدة هي التي اغرت هردر Herder [2]، وميشليه Michelet [3]، واوغست كونت Auguste Comte [4]. ووجد فيكو جمهوره في القرن التاسع عشر، ان تأليفه سابق لزمنه.

---

(١) جيوفاني باتيستا فيكو. فيلسوف إيطالي. ولد في نابولي (١٦٦٨ - ١٧٤٤) ألف كتاب «العلم الجديد» و«مبادىء لفلسفة التاريخ» وهو كتاب شهير. قال فيه المؤلف أن الشعوب تمر في تاريخها بثلاث مراحل: المرحلة الألهية، والمرحلة البطولية، ثم المرحلة البشرية. (الترجمة).

(٢) هردر، جوهان غوتفريد فون هردر، كاتب الماني، ولد في موهرنجن (١٧٤٤ - ١٨٠٣) مؤلف كتاب «فلسفة تاريخ البشرية».

(٣) جول ميشله، مؤرخ فرنسي، ولد في باريس (١٧٩٨ - ١٨٧٤). آراؤه الليبرالية أوقفته عن التعليم مرتين. له (تاريخ فرنسا) و (تاريخ الثورة). نفسه الملحمي يغلب عنده على الدقة.

(٤) أوغست كونت، رياضي وفيلسوف فرنسي، ولد في مونبلييه (١٧٩٨ - ١٨٥٧) مؤسس نظرية «الوضعية» وهي فلسفة سادت في القرن ١٩. (الترجمة).

أ) يستعين فيكو بالقوى الخفية، وبالاحساسات العميقة، وبالخرافات وبالاساطير ضد الافكار الواضحة والمميزة. انه يعيد الاعتبار الى الخيال، والى الشعر: انه يناقض الديكارتية: بالرومنسية المسبقة.

ب) وعند فيكو حسٌ للتاريخ. فهو لا يفتش فيه عن امثلة اخلاقية كما يفعل فنلون او عن تبريرٍ لسياسةٍ ما، مثل بوسيه. التاريخ في نظره هو تطور مستمر انه يؤمن بان كل شعب يمر في ثلاثة اعمار: عمر التدين او الايمان بالالوهية، وعمر البطولية، والعمر الانساني. ومع هذه الاعمار تتوافق ثلاثة اشكال من الحكم: التيوقراطية، الارستقراطية، ثم الحكومة الانسانية. هذا القانون، قانون الاعمار الثلاثة، يبشر بقانون الاحوال الثلاثة عند اوغست كونت.

ج) التقدم، هو قانون التاريخ ان تطور البشرية، في نظر فيكو، ليس له شكل الخط المستقيم، بل سلسلة من الدوائر، الحلزونية. التاريخ لم ولن ينتهِ. اذاً: فبعد ان وصلت الامم كلها الى الديمقراطية «ذهبت تستريح في الملكية» ومنها تنتقل الى الارستقراطية ثم من جديد الى الديمقراطية . ذلك هو قانون العودة «ricorsi» او الرجعة.

هذا التصور المثالي، والدوري للتقدم مختلف جداً عن التقدم كما يتصوره الموسوعيون. وآخر كلمة في «العلم الجديد» هي دعوة الى التقوى: «مَنْ لا يكون تقياً لا يمكن ان يكون حكيماً».

تلك هي اهم سمات تأليف، مثل تأليف مونتسكيو، يقع على هامش المنفعية السائدة.

المقطع الثاني: المنفعية السياسية l'utlilarisme politique

ارتدت المنفعية السياسية اشكالاً متنوعة بحسب البلدان وبحسب المواضيع التي توجب حلها: سياسة «الحس العام» عند فولتير، تبعية السياسة للاقتصاد عند الموسوعيين وعند ديدرو، خليط من الليبرالية الاقتصادية والتسلط السياسي عند الفيزيوقراط، راديكالية فلسفية ومالتوزية ليبرالية في انكلترا. . . . وحلل ادم سميث «قوة الامم»، وجَهِدَ «المستبدون المستنيرون» في ترسيخ قوة الدولة؛ وفي بعضٍ من الاطر الاجتماعية، كانت الاستبدادية المستنيرة تتويجاً للمنفعية السياسية.

١ ـ فولتير او سياسة «الحس العام» او «الحس السليم»

لم يكن فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) منظراً، فقد حدث له كثيراً ان ناقض نفسه. ولكن مجده كان ضخماً، وتشبه شيخوخته الخاتمةالتأليهية الاسطورية . لقد عرفت البورجوازية الفرنسية نفسها في «الملك فولتير». وعرف فولتير كيف يعمل اللازم ليغذي اسطورته. وافكاره السياسية كانت تزداد اهميتها كلما قلت اصالتها.

لقد عبر عنها في عدة تآليف مختلفة وانما بصورة خاصة في «الرسائل الفلسفية» او الرسائل

الانكليزية (١٧٣٤) التي ساعدت على ان تشيع في فرنسا صورة انكلترا الحرة، وفي القاموس الفلسفي (١٧٦٤) وفي رواياته، وخصوصاً كانديد (١٧٥٩) والبسيط (الساذج) (١٧٦٧) وفي مراسلاته، وفي تأويلات حول روح القوانين (كان فولتير ضد مونتسكيو) الخ.

هناك قسمان واضحان في حياة فولتير (كما في حياة هيغو، التي كانت اخريات حياته تشبه اخريات حياة فولتير). كان عمره اكثر من ستين سنة عندما اصبح رسول التسامح (قضية كالاس، سيرفن، ولابار) وعندما واجه السياسة متحدياً. ولو انه مات في الستين من عمره، لما كان ترك، من غير شك، الا ذكراً كذكر فونتنل Fontenelle آخر، اكثر ذكاءً واكثر براعة.

الدين.

ان افكار فولتير الدينية معروفة اكثر من افكاره السياسية. وهنا ايضاً يجب الحذر من ردها الى معادلة مبسطة مثل «لنسحق الشائن». ان اطروحة رينه بومو «فولتير والدين» دلت جيداً على انه يوجد عند فولتير قاعدة ثابتة دينية، واضطراب ما ورائي. ففولتير لم يكن فولتيرياً على طريقة م. هومس M. Homais.

باسم «الحس السليم» قام فولتير يحارب: «يجب بذل الدم في خدمة الاصدقاء ومن اجل الانتقام من الاعداء، وإلا لم نعد اهلاً لان نكون بشراً. سأموت متحدياً كل هؤلاء الاعداء للحس العام» هذا التعبير «الحس العام» sens Commun، سوف يستبدل في القرن التاسع عشر بتعبير آخر هو «الذوق السليم» Bon Sens «او الفطرة السليمة»، الذي تردد كثيراً استعماله في ظل ملكية تموز (تراجع صحيفة «الذوق السليم».

ان الدين بالنسبة الى فولتير يعني التخريف superstition والتعصب، ان التعصب الديني لا يطاق جسدياً بالنسبة اليه، وذكرى مذبحة بارتلمي المقدسة تورثه الحمى وتضطره الى (اللجوء الى الفراش). اما معارضته للكهنوتية فحماسية صاخبة. ولكنه يعترف للدين بفائدته الاجتماعية («لو كان عندك مزرعة تريد حكمها لتوجب ان يكون لها دين» هذا ما كتبه في القاموس الفلسفي). وقد اصر على الفصل بين الكهنة والدين: «يجب ان يكون لنا دين، ويجب ان لا نؤمن بالكهنة» وإلهه ليست حيلة ولا تنازلاً. ان «دينه الطبيعي» هو دين المعقول. «ان إله فولتير هو إله نيوتن، ظاهراً في تجانس الدوائر، الله حساس تجاه الروح لاتجاه القلب».

Dieu est sensible à l'esprit non au coeur (R. Pomeau ر بومو)

السلطة L'autorité

«الحرية والمليكة» تلك هي الصرخة الانكليزية... انها صرخة الطبيعة، ولكن كيف نؤمن الحرية، كيف نضمن الملكية (فكرتان متلازمتان عند فولتير)؟.

في «الرسائل الفلسفية» امتدح فولتير الدستور الانكليزي كثيراً، ولكن ثقته كانت تتجه اكثر فاكثر نحو نظام قوي: انه يتكل على السلطة لتأسيس الحرية.

وعندما يتكلم فولتير عن الحريات، فانه يفكر عموماً بالحريات المدنية اكثر من تفكره بالحريات السياسية. وهو لا يثق اطلاقاً بالهيئات الوسيطة، ويدين بشدة بالغة مزاعم البرلمانيين وكذلك شرائية الوظائف العامة. وهو يتمنى وظائفية خاضعة للحكومة، واصلاح موبيو Maupeau اثار في نفسه الحماس الشديد.

وقد ضحى بمحبته وباحترامه «للملك هنري الصالح» عندما كتب « لا هنرياد»، واقام لوحة عظمى لعصر لويس الرابع عشر. «آه يا لويس الرابع عشر، لويس الرابع عشر لماذا لم تكن فيلسوفاً؟...».

الثروة والملكية

لا يؤمن فولتير بالمساواة: «المساواة هي بآن واحد الشيء الاكثر بداهة وبذات الوقت الاكثر وهماً». وفلسفته الاجتماعية هي فلسفة ملاك بورجوازي.

وفولتير الغني جداً، يمتدح الرفاه والثروة في «انسان المجتمع «Le mondain» ويتكلم باللهجة الاكثر احتقاراً عن «خطاب حول عدم المساواة» لروسو.، وبصورة خاصة عند مقطع شهير حول الملكية: «الاول الذي سيج ارضاً...» هو لص وقاطع طريق «يقول لشخص المسمى ج في أ-ب-ج: يجب ان يكون هذا الرجل لصاً وقاطع طريق. هذا الذي كتب هذه الوقاحة». ويجيب أ «واظن انه فقط صعلوك كثير الكسل... «ان كاتب هذا المقطع يبدو لي حيواناً غير اليف»).

ويرى فولتير ان تسلسل الطبقات الاجتماعية مفيد جداً؛ يجب الحذر من تطوير تعليم الطبقات الشعبية «يبدو لي انه من الضروري وجود الصعاليك الجاهلين... فليس العامل اليدوي هو الذي يجب تعليمه، بل البورجوازي الطيب، ساكن المدينة.... وعندما يبدأ الرعاع بالتفكير، يتخرب كل شيء». (الى داميلافيل، ١ نيسان ١٧٦٦).

الاصلاحات

ان سياسة فولتير هي سياسة واقعية. فهو لا يرتقي الى التركيبات الواسعة، بل يقترح لحياة كل يوم الاصلاحات التي تبدو له ضرورية وممكنة. السياسة بالنسبة الى فولتير يومية: انه يرتضي الحكومة كما هي، ويحارب من اجل اصلاحات ادارية ومدنية: حظر التوقيفات الكيفية، الغاء التعذيب، وحكم الاعدام، الغاء الاصول السرية، تعادل العقوبات مع الجرائم، وحدة التشريع، الغاء الجمارك الداخلية، جباية افضل للضرائب، الغاء بعض الرسوم الاميرية «السيادية» ضمان حرية الفكر والتعبير، الخ.

هذه هي سياسة فولتير. لم يقدم ايٌ من معاصريه، حتى مونتسكيو، وديدرو، وروسو، لم يقدم مثل هذا الجدول من الاصلاحات؛ ولم يحارب اي احد مثله لكي تتقرر. وعندما احتفى به طويلاً سنة ١٧٧٨، لعدة اسابيع قبل وفاته، لم تقدم الاحتفالات فقط للكاتب بل للمحامي عن كالاس[1] Calas. لقد افتتح فولتير، بضجيج النمط الجديد للفيلسوف، ما سمي فيما بعد «بالفيلسوف الملتزم».

٢-المنفعية الفرنسية
ديدرو والانسيكلوبيديا

الموسوعة (الانسيكلوبيديا)هي خير مستند عام حول افكار البورجوازية الفرنسية خلال القرن الثامن عشر، بتجاوزاته وبحدوده. لقد عرف ديدرو كيف يشرك في مشروعه علماء امثال دالامبير وبوفون (اكبر فيلسوف في عصره بحسب رأي ديدرو) وماليين متنورين أمثال هلفتيوس، ومتخصصين في الالحاد امثال البارون هولباخ، والممثلين الرئيسيين للمدرسة الفيزيوقراطية (كسني هو الذي كتب المقالين حول «المزارعون» و«الحبوب»؛ وكتب تورغو Turgot المقال: «المعارض» اما فولتير وروسو، فكان تعاونهما ومشاركتهما في الموسوعة مختصرين. والموسوعة كتأليف جماعي، هي بالضرورية تأليف مركب، ويجب الحذر من خلط الافكار السياسي الواردة في الموسوعة بافكار ديدرو، الذي كان منذ سنة ١٧٤٥ (تاريخ منح الامتياز) حتى سنة ١٧٧٢ (نهاية اعداد اللوحات) المحرك الذي لا يكل لهذا المشروع الكبير. ولكننا لا نستطيع، في اطار هذا الدليل الا درس ديدرو والانسيكلوبيديا معاً، محاولين ابراز ما هو خاص بديدرو في تأليف لم يكن ليتم بدونه.

الف) المادية والاخلاقية عند ديدرو

ليس من المؤكد ان يكون ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) كما يؤكد ايفون بيلافال Yvon Belaval هو الشخص الاكثر تمثيلاً لعصره، الا انه، بدون شك الاكثر طفحاً بالحياة. لقد لامس كل شيء، الفنون والعلوم؛ وزار كل الامكنة، في فرنسا وخارجها. وترك تآليف ومقالات من كل نوع. ولا يليق به اي تعبير افضل من تعبير «الموسوعي» encyclopediste ان طبيعة ديدرو هي طبيعة الحوار (حفيد الرامو، جاك القدري، الخ). حوار مع العقل (هذا الفلاح الداهية، لقد ظل دائمًا هكذا)، قال بول فرنيير) والحماس: «ليس كالرغبات، والرغبات الكبار التي يمكن ان ترفع النفس الى الاشياء الكبيرة». انه يعانق، يخطب باطناب، يؤشر ولكنه يعرف ماذا يفعل. يقول غريم grimm لقد اعطاه القدر اكبر الاشياء الخيرة، نقاء روح لا ينضب، مع حب عميق للاعمال العبقرية ولريح الشمال...» حوار بين المادية والاخلاقية. كان ديدرو يسكب الدموع

---

(١) جان كالاس، تاجر من تولوز (١٦٩٨). إتهم ظلمًا بأنه قتل ابنه حتى يمنعه من الارتداد عن البروتستانتية. عذب سنة ١٧٦٢. عمل فولتير على إعادة الاعتبار إليه.

امام لوحات غروز greuze ولكنه كان ذا مادية حاسمة. البعض (وخصوصاً جان توماس) يرى ان فكر ديدرو قد تطور وان ماديته قد تراخت نحو الانسنة. ولكن فرنير Vernière يرى ان الوحدة العميقة في فكر ديدرو هي معادلاته للمسيحية «تجاه الاسلاك الثلاثة المنفصلة عند باسكال، يبدو ان ديدرو ينادي بثلاث طبقات او مراتب: البحث عن السعادة، الواجب الاجتماعي، التضحية من اجل البشرية».

وهكذا تنتج انسنة ديدرو عن ماديته بالذات. انه عميق العداء للفطرانية Innéisme، وللتحديدية (الثباته اللاتطورية) fixisme وللغائية (لكل شيء غاية) finalisme. انه يؤمن بالتطور، وبالتقدم، وبالممكن، وبواجب تحويل الكائنات والعمل على اسعاد البشر. العالم هو آلة وحيدة واحدة، كل شيء فيه مترابط. وفيه ترتفع الكائنات كلها الى اعلى او تنحدر الى ادنى بتفاوت واختلاف وبدرجات غير ملحوظة، بحيث لا يكون اي فراغ في السلسلة (مادة «حيوان» في الانسيكلوبيديا.

باء) تعلق السياسة بالاقتصاد في الانسيكلوبيديا

الانسيكلوبيديا هي نشيد للتقدم التقني «في الخطاب التمهيدي» لسنة ١٧٥١، يعجب دالامبير من «الاحتقار» الذي نكنه تجاه الفنون الميكانيكية، او تجاه مخترعيها بالذات. ويلحظ بتعجب ان «اسماء هؤلاء المحسنين للجنس البشري مجهولة تقريباً، في حين ان تاريخ مخربيه، اي فاتحيه، غير مجهول من احد. ان علينا ان نفتش لدى الحرفيين عن البراهين المدهشة الدالة على ذكاء الفكر وعن صبره وعن موارده».

الحرب والتقنيات تجد مكاناً لها في الانسيكلوبيديا، الموضوعة هكذا تحت شعار المنفعة. «الفيلسوف هو رجل شريف يريد كسب الاعجاب ويريد ان يكون نافعاً» كل عقيدة المنفعية تجد نواتها في الانسيكلوبيديا، التي تلحق عن عمد السياسة بالاقتصاد. الحرية، بحسب الانسيكلوبيديا، هي بصورة اساسية، الحرية الاقتصادية. والحرية السياسية تأتي فيها بعد: «ما يتوجب على الدولة تجاه كل عضو من اعضائها، هو تدمير الحواجز التي تضايقه في صناعته او التي تزعجه في التمتع في المنتوجات التي هي مكافآته منها».

المقال «الانسان» (الذي كتبه ديدرو) مهم جداً. فبعد تعريف عام، قسم ديدرو مقاله الى قسمين: الاول وعنوانه «انسان» (اخلاقي) يشير الى افضلية الانسان والى قدرة العقل ولكن القسم الثاني المعنون (انسان) (سياسي) هو الذي يجب ان يسترعي انتباهنا. في هذا المقطع الذي يحتوي عنوانه كلمة «سياسي» لا يجري الحديث الا عن الزراعة، والا عن السكان والرفاه والثروة.

- «لا ثروة فعلية الا الانسان والارض. الانسان لا يساوي شيئاً بدون الارض والارض لا تساوي شيئاً بدون الانسان (تذكير بمواضيع فيزيوقراطية).

ـ الانسان يُقَيَّمْ بالعدد. كلما كان المجتمع اكثر عدداً كلما كان اقوى...» (موضوع القوة كما عند فولتير «اهتمامات سكانية»).

ـ انما لا يكفي ان يكون هناك أناس بل يجب ان يكونوا حاذقين واقوياء. وعلينا ان نشجع الاقوياء، اذا كانت لهم اخلاق حميدة، واذا كانت الرفاهية سهلة التحصيل فمن الصعب الاحتفاظ بها. ويكون الرجال حذقين ان كانوا احراراً (علاقة بين الصحة، والاداب الحميدة والرفاه، بين العمل والحرية).

وهكذا تبدو غاية التنظيم السياسي وكأنها افضل استعمال للناس لكي يتأمن لهم وجود ناعم ولكي يتم ضمان ثروة الامة. «ونحن لا نتعجل الاكتساب او التغير الا أملاً بحياة الطف. والتمتع بحياة لطيفة هو الذي يزيد تعلقنا بها ويدعونا اليها. واستخدام الناس لا يكون حسناً الا عندما يتجاوز الكسب تكاليف الاجور. وثروة الامة هي حصيلة مجموع اعمالها التي تفوق كلفة الاجور».

جيم) الاستقرار والأمن

طرحت المشاكل السياسية، في الانسيكلوبيديا بتعابير اقتصادية، وبدت تصورات ديدرو السياسية غير يقينية. فهي تتأرجح بين الملكية على الطريقة الانكليزية والاستبدادية المستنيرة، دون ان تخلو من التناقض.

وحاول الكتاب ذوو الميل الماركسي ان يغسلوا ديدرو من مأخذ الانحراف نحو الاستبدادية المستنيرة، وفي الواقع كتب ديدرو «ان الحكومة التعسفية عند امير عادل ومستنير هي دائماً سيئة» (الرد على هلفتيوس Refutation d'Helvetuis) كما كتب عدة نصوص في ذات المنحى. ولكن لا يمكن تناسي المدائح المغالية التي كالها عندما اشترت كاترين الثانية مجموعة كتبه، ولا الرسالة الحماسية الى الاميرة داشكوف Dashkoff حيث يعزو ديدرو الى كاترين الثانية (ان لها) «روح بروتوس وسحر كليوبترة».

ويبدو واضحاً ان مسألة شكل الحكومة كان بالنسبة الى ديدرو ثانوياً جداً. الشيء الوحيد المهم عنده هو ان تكون الحكومة مستقرة وان تشجع النشاط الاقتصادي والفني. «مثل الحكومة عموماً كمثل الحياة الحيوانية. وأفضل حكومة ليست تلك الخالدة، بل تلك التي تستمر اطول ما يكون وأهدأ ما يكون». (مادة «مواطن»).

والفكر السياسي في الانسيكلوبيديا ليس اذاً ثورياً ولا ديمقراطياً ومادة (موضوع) «ملكية» (حددها ديدرو)، ولم يضمنها اي تحفظ حول حق الملكية. وموضوع «الحرية» الذي حدده جوكور) ليست أكثر جرأة، وفيه نجد نفس الاسناد الى الأمن كما هو الحال عند مونتسكيو: «ان حرية المواطن السياسية هي هذه الطمأنينة الفكرية التي تنطلق من الرأي الذي يكونه كل فرد حول امنه». والنصوص حول المساواة هي ايضاً حذرة «ان تقدم المعارف محدود، فهي اي

المعارف لا تصل ابداً الى الاطراف، الى العامة؛ لأن الشعب بليد جداً. ان الكثرة جاهلة مخبلة». ومادة «الدولة» هي ايضاً تعريفية لجريدية مستقلة عن التاريخ، وعن التطور الاجتماعي: «يمكن تعريف الدولة بانها مجتمع مدني، يجتمع فيه جمهور من الناس، معاً تحت تبعية سلطان، لكي ينعموا في ظل حمايته وعنايته، بالأمن والسعادة المفقودين في حالة الطبيعة».

ويكون من السهل الاكثار من الاستشهادات، انما يتوجب ايضاً ذكر النصوص التي تدين الاستبدادية، وعدم التسامح، والتي تمجد العمل، وتنادي بالإصلاحات، إن الأنسيكلوبيديا تشكل انفصالاً عن الماضي، انها دخول في مناخ الرأسمالية الناشئة السائرة في طور التكوين. ان فائدتها السياسية الرئيسية هي انها تظهر الحدود التي لا تعتزم البورجوازية الليبرالية تجاوزها.

دال) هلفتيوس وهولباخ، او الالحادية المحافظة.

ان أهم تآليف هلفتيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) هي: حول الفكر (١٧٥٨)، حول الانسان(١٧٧٢). اما البارون هولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩)، فهومؤلف(المسيحية السافرة، حول سنة الطبيعة Du Système de la nature، في السياسة الطبيعية او خطاب حول المبادىء الحقة للحكومة، في الاتيوقراطية Ethocratie او الحكومة القائمة على الاخلاق.

هذه المؤلفات المتراصة يجب ان تسترعي انتباهنا لاسباب مختلفة:

١ - لأنها لاقت، في القرن الثامن عشر، نجاحاً صاخباً خصوصاً، حول الفكر وسنة الطبيعة، وانتقد ديدرو هلفتيوس وانتقد فولتير هولباخ.

٢ - كان هلفتيوس وهولباخ ثريين. (كان هلفتيوس اكاراً عاماً).

٣ - كانت مؤلفاتها، وخصوصاً تآليف هولباخ، تقدم ترجمة اصيلة للالحاد.

٤ - هذه التآليف الجريئة جداً في المجال الديني كانت من الاكثر محافظة في المجال السياسي.

٥ - قدم هلفتيوس وهولباخ منفعية فرنسية تبشر بمنفعية بنتهام الانكليزي (١٧٤٨ - ١٨٣٢).

اقر بنتهام بالتأثير الذي مارسه عليه تآليف هلفتيوس. فعند هلفتيوس اكتشف المعادلة حول السعادة الكبرى للعدد الأكبر من الناس. وتآليف هلفتيوس هو تأمل حول أساس الأخلاق، ويرى هلفتيوس، وهو الحريص على تأسيس الاخلاق على قاعدة علمية دقيقة، ان المنفعة هي المحك الوحيد الكافي والمرضي. الانسان هو جهاز مادي خالص، والأعمال البشرية تكون حسنة او سيئة، بحسب تأثيرها على السعادة البشرية. من هذه الاخلاقيات النفعية تنبثق بالطبع سياسة: الوسيلة الوحيدة لتكوين مواطنين فضلاء هي التوفيق بين مصالح الافراد والمصلحة العامة. والحكومة يجب ان تكون تمثيلية. ويجب الوثوق بالدولة من أجل اسعاد الناس. انما يجب ان لا نخلط بين الحكومة التمثيلية والحكومة الديمقراطية: والانسان ليس له ملكية «وليس له بلد». وفي النهاية يقترح هلفتيوس نظاماً رأسمالياً لا مركزياً. من النمط الفدرالي: ان فرنسا

ستقسم الى ثلاثين مقاطعة، لكل منها تشريعه، وبوليسه وقضاؤه. ولا يمكن الوصول الى معادلة أكثر تواضعاً، مهما بدت المبادىء التي تم الانطلاق منها حادة وقارصة.

كان مسار البارون هولباخ مماثلا. انه يؤكد على الحاديته بكبر، ويهاجم بالكهنة، والآلهة والملوك «الجهل والخوف هما اللذان خلقا الآلهة». ولكن لم يكن اطلاقاً من انصار الثورة، ولم يكن يعلق اهمية كبرى على شكل الحكومة. لقد اهتم قبل كل شيء، بالسعادة والرفاه اللذين بديا له مرتبطين بشكل لا ينفصم «لا يكون المجتمع نافعاً الا لأنه لا يقدم لاعضائه وسائل العمل الحر من أجل هنائهم.. والمجتمع والحكومة، والقانون لم توجد الا من أجل رسم الطريق الى الرفاه، بشكل لا يعوق رفاه الآخرين..». وبالطبع يميز هولباخ بين الملاكين وبين الجماهير الغبية التي ـ وقد حرمت من نعمة المعرفة ومن الحس الحسن ـ يمكن، في كل لحظة، ان تصبح الأداة والشريك بيد الغوغائيين المشاغبين الذين يريدون الاضطراب في المجتمع. ويضع في مقابل الحرية المزورة القائمة «على مساواة مزعومة بين المواطنين»، حرية «تفيد كل اعضاء المجتمع على حد سواء». ويقول «يجب ان لا نعارض هذه اللامساواة التي بدت دائماً ضرورية والتي هي الشرط الاساسي لاخلاصنا». قد يكون البارون هولباخ الثقيل الظل قد احنق بعض معاصريه، ولكن افكاره لم تكن بطبيعتها تعد والنظام القائم.

هاء) المادية والاستبدادية المستنيرة: لامتري (١٧٠٩ ـ ١٧٥١)

لقد ساد لامتري وهو اللااخلاقي في نظر ديدرو، و«المسعور» في نظر هولباخ، بالمادية أكثر من اي شخص غيره، في القرن الثامن عشر. ولكن هذا المادي الذي يعبر عن نفسه بصورة خاصة في «الانسان الآله» (١٧٤٨) ينطلق من رؤية جامدة وميكانيكية، ان فكرة الصيرورة الاجتماعية، او تأثير المجتمع على الفرد، غريبان عن لامتري، فهذا الفيلسوف الجريء هو سياسي واعٍ تماماً. اقام لامتري في بلاط فردريك الثاني وامتدح الاستبدادية المستنيرة «كل ما رغب به، هو ان يكون الممسكون بزمام الدولة فلاسفة قليلاً. وكل ما اعتقده هو انهم لن يسرفوا ان فعلوا ذلك».

وأدان الاستبدادية، ولكنه لم يشر الى تفضيله هذا او ذاك من أشكال الحكم. وادان بقسوة الدستور الانكليزي. وكان يعلق اهمية على حكمة الحكومة القوية والمستنيرة لتأمين الوفاق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وبين الفضيلة والسعادة.

٣ ـ الليبرالية الاقتصادية والسلطة السياسية: الفيزيوقراطيون

مذهب الفيزيوقراطيين هو خليط من الليبرالية الاقتصادية والاستبدادية المستنيرة ومن بين جميع العقائديين في القرن الثامن عشر، يعتبر الفيزيوقراطيون الوحيدين الذين اعلنوا بصراحة انهم مع «الاستبدادية الشرعية».

والمنظرون الرئيسيون من المدرسة الفيزيوقراطية هم: كسني Quesnay الذي ظهر بحثه حول

«الحق الطبيعي» سنة ١٧٦٥، المركيز دي ميرابو، الملقب بـ «صديق الناس»، مؤلف «الفلسفة الريفية» (١٧٦٣)، ومرسيه دي لاريفير Mercier de la Rivière، ومؤلف «النظام الطبيعي الاساسي للمجتمعات السياسية»، ثم لتروسن Le Trosne، مؤلف المصلحة الاجتماعية (١٧٧٧)، ودوبون دي نمور Dupant de Nemours والاب بادو Badeau الخ. وكانت افكار تورغو من بعض جوانبها قريبة جداً من أفكار الفيزيوقراطيين. ومع ذلك فقد كان يعلق، اهمية (أقل مما يعلقون بكثير)، على الزراعة، وفكره يقترب في هذا المجال من فكر آدم سميث. لقد كان من أنصار حرية تجارة الحبوب، ومن أنصار الغاء السخرة، ومن انصار التجمعات Communautés المهنية، ولكنه اصطدم بمعارضة الممولين، والبرلمانيين والكهنة والبلاط.

ويدور تفكير الفيزيوقراطيين حول اربعة مواضيع كبرى: الطبيعة - الحرية - الارض، «الاستبدادية الشرعية».

الطبيعة

يؤمن الفيزيوقراطيون بقوة الطبيعة المطلقة، وبوجود القوانين الطبيعية. ومدرستهم هي احد متوجات مذهب الحق الطبيعي (يراجع القانون الطبيعي لكيني، والنظام الطبيعي والاساسي للمجتمعات السياسية لمرسيه دي لاريفير، الخ.

ويهتم الفيزيوقراطيون، قبل كل شيء بالحقوق الاقتصادية، وفي طليعتها حق الملكية «ان النظام الاساسي» للمجتمعات، برأي مرسي دي لاريفير، يقوم على حق الملكية: «كل انسان يمتلك شخصه والأشياء التي حصلها ببحوثه وأعماله، ملكية خالصة وذلك بحكم الطبيعة بالذات. وأقول الملكية الخالصة، إذ لو كانت غير خالصة، لما كانت حق ملكية (مرسيه دي لاريفير). وقليلون هم المؤلفون اللذي دفعوا بإطلاقية حق الملكية إلى أبعد من ذلك.

الأرض:

الملكية العقارية هي الشكل الصحيح للملكية. وبعكس المركنتيليين والموسوعيين (جماعة الانسيكلوبيديا)، يرى الفيزيوقراطيون ان الزراعة هي وحدها مولدة الثروة. فالتجار والماليون هم أغراب في الحاضرة، متهيئون للاستفادة من أزمات الوطن لكي يثروا. الدولة يجب أن تحكم من قبل الملاكين العقاريين، لانهم هم وحدهم لهم وطن. الوطن والثروة يجتمعان عندهم.

والمثال الاقتصادي عند الفيزيوقراطيين هو «مصنع زراعي كبير على أرض كبيرة موروثة انهم يحلمون بزراعة مصنعة ذات مردود عالٍ، في اطار رأسمالية زراعية» (س. بوغليه C. Bouglé).

الحرية:

الزراعة تعيش في الحرية، وتوجد قوانين طبيعية يجب أن لا تمس، مثلها كمثل تواتر الفصول. وليس للمشترع من وظيفة اخرى الا اكتناه القوانين الطبيعية وابرازها. ان دوره هو الموثق للطبيعة، المزكي لها.

والفيزيوقراطيون يعادون اذاً كل تنظيم وتقنين. وقد رحبوا كثيراً بالاصلاحات العرضية التي قام بها تورغوTurgat. اما شعارهم فكان «اتركه يعمل واتركه يمر» (اطلاق حرية العمل والتجول والانتقال).

الاستبدادية الشرعية:

ان الدور الذي يقع على عاتق السلطان بسيط. عليه ان يعمل اقل ما يمكن. يتراجع الطرفة الشهيرة المنسوبة الى كيسني Quesnay:

ماذا تفعل لو كنت ملكا؟.
- لا افعل شيئاً.
- ومن يتولى الحكم؟.
- القوانين.

والفيزيوقراطيون من انصار الملكية المطلقة «يصرح كيسني: لتكن السلطة العليا وحيدة وأعلى من كل أفراد المجتمع ومن كل المشاريع غير العادلة ذات المصالح الخاصة».

ان النظرية السياسية عند الفيزيوقراطيين هي اذاً ما يسميه مرسيه دي لارفيير «الاستبدادية الشرعية». وهذه النظرية تعادي «الهيئات الوسيطة» مثلما تعادي مبدأ المساواة السياسية.

* * *

هنري فولتير من الفيزيوقراطيين في كتابه «الرجل ذو الاربعين ريالاً». ولكن انتقاده لم يصل الى الاساسي. اقتصادياً وسياسياً يقترب فكر الفيزيوقراطيين من فكر الفلاسفة: نفس الشغف بالطبيعة والملكية، نفس الاهتمام في زيادة الانتاج والثروة، نفس الاهتمامات الديمغرافية، نفس التصورات حول الضرائب الانتخابية، نفس الاحترام للسلطة المستنيرة، نفس الاولوية تعطى للاقتصاد على السياسة. النقطة الوحيدة الظاهر خلالها في المذهب الفيزيوقراطي هي الافضلية الممنوحة للزراعة: وهنا يجب التذكير ان فرنسا سنة ١٧٧٠ كانت ما تزال والى اقصى حد بلداً زراعياً.

٤ ـ المنفعية الانكليزية ـ من لوك الى بنتهام:

فيما كان الفيزيوقراطيون يعتمدون على السلطة السياسية لتأمين نمو الاقتصاد الفرنسي، ازدهر الاقتصاد الانكليز ازدهاراً اسرع.

والليبرالية الانكليزية كانت عقيدة متماسكة، كل اوجهها (الاقتصادية والسياسية، والديمغرافية، والانسنية) تنطلق من نفس الفلسفة، المنفعية، انها فلسفة الفتح السلمي، فلسفة امة واعية تماماً لتفوقها الاقتصادي، فلسفة الامر الواقع، فلسفة المناسبة.

ان بنتهام هو الذي اوضح تماماً مذهب المنفعية. ولكن هوبز ـ كما رأينا ـ وخصوصاً لوك قد سبق لهما ان ركزا على مبدأ المنفعة. لم يَعْدُ بنتهام ان اعطى للايديولوجية مذهبا ونهجاً في انكلترا المهتمة بالفعالية وبالرفاه أكثر من اهتمامها بالتأملات الفلسفية.

ان اسطورة النحلات (١٧٢٣) لماندفيل هي الوثيقة الرمزية لهذه المنفعية. الاسطورة تقول: هناك خلية، صارت فيها النحلات فاضلات، زاهدات، متقشفات، محسنات، انها الكارثة.

الاستنتاج: ان عيوب الافراد هي نعمة للمجتمع، فأنانية كل هي شرط في ازدهار الجميع. وبدا تأثير ماندفيل كبيراً، خصوصاً على فولتير، لقد نادى بنتهام بهذه الفكرة: ان الممارسة الفعلية للحكم ترتكز على القوة الاقتصادية.

أ ـ سياسة هيوم: التجريبية والمحافظية

اقام دافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) جسراً بين لوك من جهة، وآدم سميث وبنتهام من جهة ثانية.

وتنطلق فلسفته من التجريبية، وهي تخضع مبدأ السببية لانتقاد صارم. واخلاقيته مستمدة من فكرة المنفعة، ولكنه يعطي اهمية كبرى للود وسياسته محافظة بصورة جذرية.

الوجه السلبي لهذه السياسة: لا يؤمن هيوم لا بالحق الآلهي ولا بالقوانين الطبيعية، الازلية، المستقلة عن حالة المجتمع، ان القوانين المزعومة طبيعية ليست الا اتفاقات مفيدة: استقرار الحيازات، احترام التعهدات المتخذة، ان أساس الحكومة الفعلي هو العادة.

ولكنه أساس متين. فالناس يحترمون تعهداتهم لانهم اعتادوا ذلك ولان في ذلك نفع لهم: ولولا ذلك لما قدمت العلاقات الاجتماعية اي أمن. وقلما اهتم بمنشأ الحكومات. النفعية هي، في نظره، حجر الزاوية للمؤسسات.

واستنتاجاته السياسية هي من الأكثر احتراساً: «ان الحكومة القائمة المستقرة، مفيدة الى اقصى حد، من جراء كونها قائمة». في «الجمهورية الكاملة»، وهي شكل طوباوي، يقدم هيوم مشروع دستور، مع نظام انتخابي غير مركزي، يشبه نظام «الاقاليم الموحدة» Provinces Unies: «الوسيلة الوحيدة لجعل الشعب فهيًا واعياً، هو منعه من التلاحم بحيث يشكل تكتلات او مجالس كبرى». ولم يكن عند هيوم حس بالتطور التاريخي، ان فلسفته السياسية هي فلسفة جامدة (استاتية) خالصة.

لقد شبه هيوم الانكليزي احياناً بمونتنيه montaigne الفرنسي، ولكن فكره السياسي ينطلق من هوبز بصورة أكثر مباشرة. انه يهدم فكرة العقد الاجتماعي، ولكنه لا يقع في الشكوكية. انه لا ادرياني أكثر مما هو شكوكي. انه يريد ان يكون قريباً من الحقائق الواقعية، مهتًا بالمصالح، راغباً في الأمن والاستقرار. انه يمثل كل ما يكرهه روسو، الذي خاصمه بصورة فاضحة. وهو

يبشر ببورك Burke (باحترامه للعادة، وبعزاج فكره (المعادي للميتافيزيا) كما يبشر أيضاً ببتهام (بمحبته للمنفعة).

ب ـ الليبرالية الاقتصادية

لم يكن هيوم مركنتيلياً في المجال الاقتصادي. انه، قبل آدم سميث بكثير، نصير للتجارة الحرة، وداعية لحكومة معتدلة، تلتزم بتسهيل ازدهار الاعمال التجارية، وبعدم اللجوء الى الضريبة الا باعتدال».

كان آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) يعبر عن المثال الاعلى لطبقة ولشعب في اوج توسعه، وذلك في تأليفه الشهير «محاولة حول طبيعة وأسباب ثروة الأمم (١٧٧٦)، في هذا الكتاب يدعم آدم سميث اطروحة التناسق الجوهري بين المنفعة الشخصية والمنفعة العامة. انه يؤمن بالتقدم الاقتصادي الثابت ويعتبر ان الثروة الحقيقية هي العمل القومي. ويمتدح محاسن المزاحمة والتوفير. ويهاجم التقنيات. ويتوافق تأليفه مع حقبةٍ من الثورة التجارية الموفقة، ولكن تصوره للمرحلة الصناعية ولعهد الصناعة كان تصوراً غير موفق.

وليبرالية آدم سميث الاقتصادية تسند للدولة وظائف واضحة: تسهيل الانتاج، اشاعة النظام، احترام العدالة، حماية الملكية. من هذا المنطلق يهم تأليف آدم سميث لا التاريخ الاقتصادي فقط بل التاريخ السياسي.

وأصدر مالتوس ١٧٦٦ ـ ١٨٣٤ «محاولته حول مبدأ السكان» سنة ١٧٩٨. ودفعت المالتوسية الليبرالية الانكليزية بوسمتها دفعاً عميقاً: انقاذ السعادة والرفاة، وذلك بالحد من عدد المستفيدين: وقد طرحت هذه الفكرة واعتمدها رجال كانوا ينادون بالليبرالية الأكثر ارثودوكسية.

ان منفعية بتهام كانت مالتوسية. وقد أشار جون ستيوارت ميل في «الاوتوبيوغرافية» الى تأثير المالتوسية على الليبراليين الشباب المولودين حوالى سنة ١٨٠٠. وفي فرنسا انتشرت الطروحات المالتوسية انتشاراً واسعاً، وفي سنة ١٨٥٨ كتب ج. ج رابت J. J. Rapet في مؤلف نال جائزة أكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية يقول: «يتزوج العمال بطيش لا عذر لهم به دون الاهتمام بمستقبل اولادهم» (دليل الاخلاق والاقتصاد السياسي لاستعمال الطبقات العمالية).

ولم يتوقف مالتوس عن التكرار «بان الفقراء ليس لهم حق بالرعاية... وليس بمقدور الاغنياء» ان يوفروا للفقراء العمل والخبز، وبالتالي وبحكم طبيعة الاشياء بالذات، ليس للفقراء اي حق بطلب ذلك منهم». ويوصي هذا «الراعي» الشاب الفقراء بالعزوبية الى الوقت الذي يستطيعون فيه القيام بأود عائلة.

هذا الاستنتاج يقسم العالم، نهائياً، الى طبقتين: الاغنياء الذين يستطيعون الزواج باكراً والفقراء الذين لا يستطيعون الزواج الا هرمين. انما يجب ان لا نخلط بين مالتوس والمالتوسية، ولا الحكم على مالتوس من خلال «محاولة حول مبدأ السكان» فقط. فهو ان كان يؤدي خدمة

للطبقة الحاكمة بواسطة «محاولته» التي كان لها صدى واسع، فانه يزعمها في مؤلفه «مبادىء الاقتصاد السياسي»، حيث يتخلى عن التفاؤلية العامة، فيشير الى امكانية حصول الازمات العامة ومخاطرها.

ويقترب فكر مالتوس، كما قال ذلك احد احدث شراحه، من فكر كينس Keynes (بول لامبير مقدمة كتاب جوزف ستارسار Joseph Stassart مالتوس والسكان، لياج، ١٩٥٧).

ج ـ بنتهام Bentham

ارتدت المنفعية، في أواخر القرن الثامن عشر، رداء الفلسفة الرسمية: بورك Burke، مالتوس بين Paine، غودوين Goduin، الخ كلهم نادوا بمبدأ المنفعة، انما ليدعموا طروحات متناقضة احياناً.

ان المنفعية هي عقيدة حقبة، وبلد، وطبقة، وتنطلق من نوع من «النيوتنية الاخلاقية» (نسبة الى نيوتن) ومن الرغبة في تفسير مجموعة من الظاهرات الاجتماعية بواسطة مبدأ فرد، والمنفعية الغريبة عن كل شكل من أشكال الرومانسية. هي فلسفة تجارية بيعية، انها ميكانيك، ومحاسبة.

اخلاق ومحاسبة، سعادة ومنفعة كلها مترابطة عند بنتهام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢). في البداية كان يهتم قبل كل شيء بالاصلاحات الاجتماعية (باصلاح السجون، بالاصول الشرعية وبالتنظيم القضائي) والسياسة ليست بالنسبة اليه الا وسيلة لتأمين النظام ولإنجاح الاصلاحات الاجتماعية التي كانت تمسك بتلابيب قلبه.

وعرف بنتهام الاقتصاد السياسي على طريقة ادم سميث بانه «معرفة الوسائل التي من شأنها توفير الحد الأقصى من السعادة، عن طريق الانتاج الاقصى من الثروات الاكبر عدد من السكان. ونشر كتابه «دفاعاً عن الربا» وأشهر ميله للحرية الاقتصادية: «ليست وظيفة الدولة تنمية الثروة ولا خلق الرساميل، بل تأمين الأمن والطمأنينة في حيازة الثروة بعد تملكها. وللدولة وظيفة قضائية تقوم بها، ولكن وظيفتها الاقتصادية يجب أن تكون مختصرة إلى أقصى حد».

وتطور فكر بنتهام السياسي. ففي مؤلفه «مقالة حول الحكومة (١٧٧٦) انتقد كتاب «التفاسير» Les Commentaires لبلاكستون Blackstone، كما انتقد التصور الويغي[1]، وعرض ان أساس الحكومة ليس العقد بل الاحتياج البشري. من مصلحة الافراد ان يطيعوا الحاكم ما دام يوفر لهم الهناء والأمن. وفي مؤلفه. «مدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع (١٧٨٩). حيث عرض مشاريع خيرية قريبة من مشاريع بكاريا Beccaria بدا مهتمًا قبل كل شيء بالسلم الاجتماعي وبالفعالية.

---

(١) الويغ: Whig

وهو مثل بورك يعارض الميتافيزيك، ويرى ان اعلان الحقوق لسنة ١٧٨٩ هو عبث.

وتحول بنتهام، تحولاً جزئياً تحت تأثير جمس مل James Mill (١٧٧٣ ـ ١٨٣٦)، نحو الراديكالية الديمقراطية. انه نصير الحكم القوي، الحسن التسلح من أجل العمل (كانت انكلترا بحالة حرب مع نابليون)، ودعم نظرية «الديمقراطية التمثيلية الخالصة» ودعا الى الاقتراع العام، وسيادة الشعب، وشدة تبعية الحاكمين للمحكومين، وغياب المثقلات او القيود Contrepoids والغاء الهيئات الوسيطة، ودعا الى النظام الشديد المركزية.

كان بنتهام في المنطلق نصيراً لنظام قريب من الاستبدادية المستنيرة، وانتهى به الامر الى المناداة بالسلطية الديمقراطية. ولكن الديمقراطية ظلت بالنسبة اليه. مجموعة من الفرديات، انها حاصل حساب: «الديمقراطية ضرورية للتوفيق بين المصالح الفردية للحاكم والمصالح الفئوية للارستقراطية (المالية)».

٥ ـ الاستبدادية المستنيرة

ان التعبير «الاستبدادية المستنيرة» يبدو انه من اختراع المؤرخين الالمان في القرن التاسع عشر. وهو يدل على واقعة تاريخية. خاصة بحقبة معينة (النصف الثاني من القرن الثامن عشر) وخاصة ببعض البلدان (في أغلبها واقعة في أوروبا الوسطى والشرقية). والاستبدادية المستنيرة هي التقاء سياسة وفلسفة. الفلاسفة يمتدحون الملوك الذين يتقربون من الفلاسفة. صرح جوزف الثاني: «جعلت من الفلسفة مشترعة امبراطوريتي».

وأي تعريف للاستبدادية المستنيرة غير مرضٍ تماماً: «ان الاستبدادية المستنيرة هي تنهيج الدولة» (هـ. بريين H. Prienne). «وكل شيء للشعب ولا شيء بواسطة الشعب». (ش ـ سيغنوبوس Ch. Seignobos «الامراء المستنيرون هم اولئك الذين حازوا فكر العصر» (م ليريتي (Lheritier

في الواقع، للاستبدادية المستنيرة أوجهها المختلفة، ويبدو من الضروري القيام بتفريقين:

١ ـ بين النظرية والممارسة للاستبدادية المستنيرة.

٢ ـ بين مختلف انماط الاستبداد المستنيرة: ان نمط فردريك الثاني ليس هو نمط جوزيف الثاني.

أ ـ الاستبدادية المستنيرة: النظرية والتطبيق:

يميل بعض الفلاسفة نحو الاستبدادية المستنيرة، الا ان أحداً منهم لم يقدم عنها نظرية كاملة. كان فولتير وديدرو مقربين الى الملوك، ولكنهم تجنبا الدعوة الطائشة الى الاستبدادية. هذا مثلاً ما كتبه فولتير «في القاموس الفلسفي» في مادة «الطغيان».

في ظل أي طغيان تحب ان تعيش؟ ولا اي طغيان، ولكن اذا كان لا بد من الاختيار، اني أكره طغيان الفرد أقل من كرهي لطغيان الكثرة. فالطاغية الفرد له دائماً بعض لحظات خيرة. أما جمعية الطغاة فليس لها أبداً اية لحظة خير».

ويذهب الفيزيوقراطيون الى أبعد من ذلك، ويعرض مرسيه دي لاريفيير سنة ١٧٦٧ تصوره للاستبدادية الشرعية في «النظام الطبيعي والجوهري للمجتمعات السياسية» الذي يضعه ديدرو فوق «روح القوانين». كان مرسيه دي لاريفيير «مديراً مالياً». مثل تورغو، وسيناك دي ميلهان، وكان مثل تورغو، مشايعاً، وللادارة المستنيرة». ولكن تصوراته الاقتصادية في جوهرها التي أملاها اهتمامه بما يسمى اليوم بالانتاجية، تختلف في جوهرها عن التصورات السياسية التي نادى بها فردريك في جوهرها. في سنة ١٧٦٧، وبعد ان انتهت حرب السبع سنوات منذ ١٧٦٣، كان فردريك الثاني، في أوج مجده وكان قد شرح في علة تأليف افكاره السياسية واذاً ليست سياسة الفيزيوقراطيين هي التي اوحت بالاستبدادية المستنيرة، بل الاستبدادية المستنيرة هي التي قدمت نموذجاً للفيزيوقراطيين.

مع ذلك، تنطلق الاستبدادية الشرعية والاستبدادية المستنيرة من مبادىء مختلفة: حقوق الأفراد في الحالة الأولى، وسلطة الدولة في الحالة الثانية. ولم يكن للفيزيوقراطيين اية ثقة بالدولة. كانت معادلتهم: «الملك يملك والقانون يحكم». أما فردريك الثاني فقد يؤكد، ان القانون يملك، ولكن بالنسبة اليه، الملك هو الذي يجب ان يحكم. «ان الاستبدادية الشرعية هي نقيض الاستبداد» (م. لريتيه).

وإذاً فعند السلاطين بالذات، يجب التفتيش عن نظرية الاستبدادية المستنيرة المرتبطة جداً بالعمل، والمنطلقة من العمل.

ب ـ شكلان للاستبدادية المستنيرة:

١ـ الدولة بحسب فردريك الثاني ـ عرض فردريك الثاني (١٧١٢ ـ ١٧٨٦) أفكاره السياسية في عدة مؤلفات (دون الكلام عن مراسلاته الضخمة): ضد مكيافلي (١٧٤٠)،ـ تاريخ عصري او حكمي(١٧٤٦)، وصية سياسية (١٧٥٢) محاولة حول اشكال الحكومة وحول واجبات الملوك(١٧٨١)الخ.

ان سياسة فردريك الثاني هي قبل كل شيء نظرية الدولة. فبخلاف لويس الرابع عشر، يميز فريدريك الثاني الملك عن الدولة. الملك هو أول خادم للدولة. والسلطة الملكية ليست من الحق الإلهي. انها من منشأ بشري، وترتكز على عقد صريح. . ولقد اختار الناس من بينهم من اعتقدوه أكثر عدالة لحكمهم، وأفضل من يخدمهم كأب». وبناء على هذا يستطيع السلطان كل شيء، ولكنه لا يريد الا خير الدولة، واذا كان سيداً مطلقاً. فمن أجل ان يحسن الاهتمام بمصالح الجميع.

السلطان اذاً هو رئيس عائلة، أب شعبه، واظهر فردريك الثاني، على الأقل في بداية عهده، احتراماً كبيراً للأخلاق (يراجع كتاب ضد مكيافلي) «ان همّ الأمراء الرئيسي هو العدالة. . . تعليم البشرية الطف من تهذيبها». ويمتدح فردريك الثاني الفضائل السلمية، وهو

يطبق الفضائل العسكرية، ورأى في عدم تدين البارون دولباخ خطراً ولذا عمل على دحضه: وأخيراً نصح بالتسامح في المجال الديني.

وفي المادة الاقتصادية: يعتبر فردريك الثاني مركنتيلياً، فهو يهتم قبل كل شيء بالحصول على فائض في ميزان الحسابات. وقد اهتم بتحسين الانتاج دون المساس بالحقوق المكتسبة. ورغم ما في هذا النظام من تقدمية فهو محافظ. ودون ان يكون هذا النظام قومياً ـ لأن فردريك الثاني كان يتباهى بانه اوروبي ـ فانه امبريالي (م. لريتي).

وأقام فردريك الثاني ـ تحت ضغط الضرورات العسكرية المالية، تدريجياً عقيدة الدولة البروسية، بذات الوقت الذي بنى فيه هذه الدولة. وهذه العقيدة هي بالتأكيد من نتاج الأحداث والمؤسسات، والعادات البروسية الموروثة، أكثر مما هي وليدة تأثير الفلاسفة، ولكن لا شيء يسمح بالتأكيد ان فلسفة «الملك الفيلسوف» كانت مجرد «دهان». لقد اعتقد فردريك الثاني، بدون شك ان الدولة البروسية هي افضل تعبير عن فلسفة الانوار، والعديد من الفلاسفة كانوا من هذا الرأي. والمشكلة المهمة، لم تكن تدور حول التأثير (المحدود جداً) الذي مارسه الفلاسفة على المستبدين المستنيرين، بل في مكانة المستبدين المستنيرين لدى الفلاسفة وبوجود أكثر عمومية لدى الرأي العام.

٢ ـ اليوسفية Le Josephisme:

لم يكن الامبراطور جوزف الثاني (١٧٤١ ـ ١٧٩٠) يتصور الدولة كما كان يتصورها فردريك الثاني. لبعد تعظيم «مبرر الدولة» وهو نوع من التحبب الديمقراطي: «ان الدولة تعني أكثر الخير لاكبر عدد من الناس... ان همي هو ان أجعل كل الناس سعداء... ان حراسي هم رعيتي، وأمني هو محبتهم».

وقام جوزف الثاني بمشروع توحيدي، وجهد في تحقيق برنامج كامل للاصلاحات التي يجب ان تجعل من الكنيسة النمساوية كنيسة قومية: حرية الصحافة، تسامح تجاه كل الطوائف، حل الاسلاك المتسولة، منع الالبسة الدينية، تسمية الاساقفة من قبل الامبراطور، الخ. هذه الاصلاحات انتهت بالنكسة، ولم يستطع أكثر المستبدين المستنيرين اخلاصاً، ان ينقل الى الواقع التدابير التي كانت التعبير عن المبادىء العقلانية في العصر.

من الممكن استخراج بعض السمات المشتركة بين الاستبدادية المستنيرة لفردريك الثاني. واستبدادية جوزف الثاني:

١ ـ الاطلاقية المركزية.
٢ ـ تراتب الموظفين.
٣ ـ «شراهة الحكم». (تدخل الدولة في الشأن الاقتصادي، والتربوي، والديني).
٤ ـ التصورات على صعيد البشرية.

أنها أسباب اقتصادية وسياسية، أكثر مما هي ايديولوجية، هي التي دفعت الى هذا التركيز والى هذا «التعقلن» في السلطة اللذين تكلم عنهما هـ. بيرين Pirenne ان المشكلة الأولى هي بناء دولة قوية، وهذا مشروع عقلاني للغاية.

إن فكرة الاستبدادية المستنيرة قد أخضعت لتحليل انتقادي من قبل فريتز هارتنغ. Fritz Harting ورولان موسنيه Roland Mousnier في المؤتمر الدولي للعلوم التاريخية في روما سنة ١٩٥٥. وبحسب هارتنغ، ان فكرة الاستبدادية المستنيرة هي فكرة مغالية: لقد اتبع فردريك الثاني سياسة داخلية محافظة الى حد «الجمود». وقد سمح باستمرار وجود مجتمع مركب من اسلاك ومن هيئآت. وقد تمسك بمركنتيلية ضيقة. المستبد المستنير الوحيد الجدير بهذا الاسم هو جوزف الثاني الذي كانت مشاريعه كلها فاشلة... ومجمل القول: (يستنتج هارتنغ)، لا فرق اساسي بين الاطلاقية والاستبدادية المستنيرة.

المقطع الثالث ـ الثورات والطوباويات

ان المنفعية هي فلسفة واقعية، انها عقيدة البورجوازية، فالبروليتاريا، المشتتة، البائسة، الموزعة بين النقابات، كانت أعجز من ان تواجه المنفعية بعقيدة متماسكة. فضلاً عن ذلك، هل كان بالامكان الكلام عن بروليتاريا، في اوروبة، ما تزال بصورة رئيسية، ريفية، وحيث تظهر الحرفية مشتتة متنافرة مختلفة (بحسب ارستقراطيتها، او بورجوازيتها، او بروليتاريتها)؟.

لهذا لم تكن الافكار الديمقراطية والمساواتية مدعومة الا من قبل مفكرين منفردين ثائرين بوجه المنفعية المتصرة وعاملين على بناء حواضر طوباوية.

ـ وكان روسو أكبر هؤلاء المنفردين. علماً بأنه يجب الحذر من تقديمه وكأنه ثوري او كأنه مصلح.

ـ اذا كانت ديمقراطية روسو غير مساواتية، فالطوباويات المساواتية التي ازدهرت في القرن الثامن عشر لم تكن كلها ديمقراطية. فهي كلها مستوحاة نوعاً ما من الشيوعية السبارطية، الوعظية، الغربية تماماً عن الاشتراكية التي رأت النور مع الثورة الصناعية.

ـ اما سلمية القرن الثامن عشر، فكانت ايضاً مختلفةً جداً عن السلمية الشعبية التي انتشرت في القرن التاسع عشر، وخصوصاً في بداية القرن العشرين. ان القرن الثامن عشر هو عصر السلمية الطوباوية (الفصل ٣).

١ ـ جان جاك روسو Jean Jaque Rousseau:

يحتل العقد الاجتماعي (١٧٦٢) (Le Contrat social) المركز الوسط في تآليف روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨). ولكنه من الضلال الظن بأنه نوع من التجميع ركز فيه روسو كل أفكاره السياسية، لذا فمن المهم تأويله في ضوء التآليف التي سبقته ولحقته:

ـ التآليف التي أثارت الاستنكار: خطاب حول العلوم والفنون (١٧٤٩)، خطاب حول

عدم المساواة بين الناس (١٧٥٨) وكان روسو في هذه التآليف ضد التقدم، وضد الملكية، وضد المسرح.

- التآليف المعاصرة للعقد الاجتماعي والتي تبدو وكأنها امتداد له، في مجال الثقافة (الأميل Emile ١٧٦٢)، وفي مجال الدين (اعترافات النائب الاسقفي في سافوا Profession de foi du Vecaire savoyard في الكتاب الرابع من أميل)، وفي مجال الحياة اليومية (هلويز الجديدة La nouvelle Heloïse، ١٧٦١).

- التطبيقات العملية - التجريبية جداً - لنظرياته السياسية:

- رسائل الى السيد بوتافيوكو حول تشريع كورسيكا، (١٧٦٤-١٧٦٥)، ومشروع دستور لكورسيكا (١٧٦٥).

- تأملات حول حكومة بولونيا وحول اصلاحها (١٧٧٢).

لا شك ان روسو كان أول كاتب سياسي برز، كاملاً في تآليفه، حتى في المقاطع الاكثر تجريداً، لم يكن بالامكان تناسي الرجل الذي هو روسو. وربما يتوجب التفتيش عن مفتاح سياسته في النهاية، في الاعترافات Confessions، وفي الخيالات والآلام Reveries وفي روسو يحاكم جان جاك Rousseau juge Jean Gacques، والمهم، في مطلق الاحوال، عندما ندرس روسو اتباع التسلسل التاريخي.

- رجل مخلص لطفولته: هذا هو اولاً جان جاك روسو. طفولة جنيفية. طفولة بدون عائلة. طفولة عصامي انفعالي، طفولة ثائر. جان جاك في المأوى البشع للمبتدئين، في تورين Torin، جان جاك خادم وسارق، يكتشف الهناء عند مدام دي ورنس M de Warens: كلها صور تعرف حياةً. وبعد ان نازعته نفسه الى الوصول (يراجع سفارته في البندقية Venise وكبرياؤه ككاتب على الموضة، عندما مثلت روايته «كاهن القرية le Devin du village» أمام البلاط،) اختار روسو ان يكون بجانب اولئك اللذين لم ينجحوا. واحتقر المال. ومقت اشد المقت نجاح فولتير في المجتمع وعند البورجوازية.

وساءت علاقته بفولتير، وبديدرو، ومع غريم Grimm ومع هيوم، وكان لا يستقر على حال، مسرفاً، لا يحتمل الاغاظة. وفي حين دخل فولتير وديدرو في صف البورجوازية، ربما كان هو الاكثر اخلاصاً لروح الانسيكلوبيديا. انه لم يرفض السعادة: لا سعادة نفسه (يراجع «الأوهام» الرائعة)، ولا سعادة الناس. مرة يكتب فيصف ادق التفاصيل لمشروع حكومة، ومرة يغوص في «بلد الاوهام والخرافات، بلده الحقيقي» (غيهنو Guéhenno).

- عقلانية أم طوباوية: منذ بدء الكتابة عن روسو، قامت النزاعات والمشادات، وكان محور التساؤل: هل هو عقلاني هل هو طوباوي؟ لأن فكر روسو يعود بصعوبة الى الوحدة. انه يتضمن المتناقضات. بعضها يرد الى طبيعته (هذه الحيوية في الاحساس المقرونة بهذا البطء في

الفكر..» وبعضها الى عصره: لقد اختار روسو الديمقراطية في حقبة لم تتوجد فيها الديمقراطية لا في الواقع ولا في الأفكار. وبما ان الشروط التاريخية للديمقراطية لم تكن متوفرة، وجد روسو نفسه مضطراً اما لقبول ايديولوجية الليبرالية البورجوازية، التي كانت يومئذ الايديولوجية السائدة (حرية مساواة، ملكية)، وأما بناء حاضرة طوباوية، . طوباوية، ولكن طوباوية عقلانية.

سياسة الخطابين

هل يجب ان لا نرى في الخطابين، الا تناقضاً براقاً (الانسان بطبعه طيب، والمجتمع هو الذي يفسده)، والا اطروحة مفرطة حول حق الملكية («اول انسان، بعد ان سور جنينته، ارتأى ان يقول هذا لي..»)؟ - ان ذلك يعتبر تجاهلاً فريداً لمرمى الخطابين: (خطاب حول العلوم والفنون) و(خطاب حول اللامساواة بين الناس).

١ - فالخطابان هما سيرة ذاتية غير مباشرة، جزء من «الاعترافات» ونجد فيهما، الصراع، الاساسي عند روسو، بين الفقر والمجتمع، والموضوع السائد في الخطابين هو جور المجتمع. وطيبة الطبيعة هي موضوع ثانٍ.

٢ - موضوع ثانٍ ولكنه ليس مقصوراً على روسو. عندما يتكلم روسو عن الانسان الطبيعي، فهو لا يفكر اطلاقاً في عصر ما قبل التاريخ انه يفكر في نفسه، وفي المتوحشين الطيبين في أميركا وغيرها، الموصوفين في حكايات السفر التي كان يقرأها بشغف (امضيت حياتي اقرأ اخباراً عن الرحلات).

٣ - وأخيراً ان تحليل روسو له مرمى سوسيولوجي، فهو يظهر سيطرة المجتمع على الأفراد، وشبكة الضغوطات التي يقيمها هذا المجتمع وثقل وطأتها على حياة كل فرد. ويربط نشأة المجتمع بظهور الملكية. ونشأة السلطة بحفظ المصالح. ولا يبدو الحكم بالنسبة اليه، لا كجوهر تيولوجي، ولا كبناء حقوقي، ولا كفتح عسكري، بل مجموعة مصالح، ويشتم من الخطاب حول اللامساواة نبرات سابقة للماركسية، اشار اليها انغلز Engels في Anti - Dühring لم يفكر روسو اطلاقاً في الغاء الملكية ولا في رفض التقدم - كتب يقول: «المجتمع الطبيعي، طبيعي للجنس البشري...» وليست المسألة «العودة الى الغابة للعيش مع الدببة وحرق المكتبات» انه لم يقدم الا فرضية، «حلم».

ولكن هذا الحلم لا ينتهي في التسليم. اذا كان الانسان تعيساً، فلاسباب اجتماعية وسياسية لا علاقة لها بشيء في طبيعة الاشياء. من الممكن ومن الضروري وضع أسس سياسة جديدة. وهذا هو موضوع العقد الاجتماعي.

والخطاب حول اللامساواة. يستدعي عدة ملاحظات اخرى، خصوصاً حول تعريف «حالة الطبيعة»، من قبل روسو. حاول روبير ديراتي Robert derathé ان يبين ان روسو يرفض ليس فقط تصور هوبز للطبيعة المتوحشة بل التصور المعاكس والمناقض للالفة الطبيعية، المدعومة من قبل

منظري القانون الطبيعي، ان «حالة الطبيعة» عند روسو ليست حرباً عامة، ولا حياة تآلف بل حالة تشتت وعزلة.

في هذه الحالة الطبيعية، الانسان طيب ولا شك. ولكن الانسان يكون اكثر سعادة في المجتمع الناشىء، اي في حالة متوسطة بين حالة الطبيعة والمجتمع القائم. هذه الحالة المتوسطة هي حالة عارضة، في الظاهر، ولكن روسو يرى انها «هي الشباب الحقيقي للعالم» وان الجنس البشري قد تكون ليظل فيها دائماً» أكد. س. ي فوغهان C. E. Vaughan ان روسو رفض تماماً القانون الطبيعي. وديراتي Derathé يرى ان روسو يكتفي باقامة تميز بين الحق الطبيعي الأولي الذي هو غريزة وطية والقانون الطبيعي الموضوع من قبل العقل.

ولكن روسو رفض دائماً بشكل صريح تسخير القانون الطبيعي واستخدامه كما عند غروسيوس وبوفندورف، لتأسيس الاطلاقية. لقد رفض بقوة، هذا التسليم، هذا الاستسلام للاطلاقية. وهكذا بدا العقد الاجتماعي «لدراتي» وكأنه دحض لبوفندورف اطروحة صحيحة، بدون شك، اذا اكتفينا بدرس المصادر ولكن يمكن الشك ان تكون للمصادر الكتبية مثل هذه الاهمية، لتفسير تآليف روسو. بمعزل عن ذاتيته العميقة وعن المجتمع الذي عاش فيه.

العقد الاجتماعي

استوحي العقد الاجتماعي من الرغبة في الوحدة. وحدة الجسم الاجتماعي، تبعية المصالح الخاصة للارادة العامة، السيادة المطلقة غير المنفصلة عن الارادة العامة، سيادة الفضيلة في أمة من المواطنين.

والعقد بحسب روسو ليس عقداً بين أفراد (كما هو عند هوبز) ولا عقداً بين الأفراد والسلطان. فهذا الشكل الأخير من العقد غريب، بصورة خاصة، عن فكر روسو، انه يطرح جانباً كل شكل من أشكال عقد الحكومة، سواء كان القصد من هذا العقد تأسيس الإطلاقية (كما عند غروسيوس أوبوفندروف) أو تأسيس الحرية.

بموجب العقد الاجتماعي، بحسب روسو، كل واحد يتحد مع الكل العقد معقود مع المجموعة: «كل واحد منا يضع، في الشراكة، شخصه وكل قدرته، تحت سلطة الارادة العامة، ونحن نتلقى ككل، اي كجسم، كل عضو كأنه جزء لا يتجزأ من الكل. كل شريك يتحد مع الكل، ولا يتحد مع اي شخص بشكل خاص. انه لا يخضع هكذا الا لذاته ويبقى حراً كما في السابق.

والسلطان لا يتقيد بشيء، ولكن بحسب نظرية روسو، لا يمكن ان تكون هناك مصلحة منافية لمصلحة الافراد الذين يؤلفون هذا الكل.

السلطان اذا هو هذه الارادة العامة التي هي ارادة المجموعة وليس ارادة الاعضاء الذين

يؤلفون هذه المجموعة. يوجد فرق، ليس في الدرجة بل في الطبيعة بين الارادة العامة واراده الافراد، ويرى روسو في الارادة العامة خير ملاذ ضد مشاريع الافراد.

ويضمن العقد الاجتماعي، بأن واحد المساواة، لان لكل الشركاء حقوقاً متساوية داخل المجموعة كما يضمن الحرية التي تتعلق، بحسب رأي روسو بالمساواة، ويرى لوك ان الفرد حر في القيام بأي عقد، ولكن روسو يعتبر بأن سيادة الشعب هي خير ضمان للحقوق الفردية. والفرد ليس حراً الا ضمن الحاضرة وبها، والحرية هي الطاعة للقوانين. والحرية لا يتهددها السلطان، لانها لا تتم بدونه. ويمكن القول، (تعليقاً وتفسيراً لعبارة الوجوديين) انه بالعقد يحكم الفرد على نفسه بان يكون حراً.

والانسان يمتلك حريته باطاعته للقوانين: «والشعب الحر يطيع ولكنه لا يسترق له رؤساء وليس له اسياد. يطيع القوانين، ولكنه لا يطيع الا القوانين، وهو بقوة القوانين لا يطيع البشر».

فالحرية اذاً في نظر روسو تختلف عن الحرية في نظر لوك، يقرن لوك الحرية بالملكية ويقرن روسو الحرية بالمساواة. بالنسبة الى لوك الحرية هي وعي لخصوصية بالنسبة الى روسو انها قبل كل شيء تضامن. بالنسبة الى لوك الحرية هي خير نحميه، بالنسبة الى روسو انها مكنة ننجزها.

السلطان Le souverain:

السلطان هو اذاً الارادة العامة التي يعبر القانون تعبيراً عنها: «وارادة السلطان هي ذات السلطان. والسلطان يريد المصلحة العامة، ويفترض تعريفاً انه لا يستطيع ارادة شيء غير المصلحة العامة».

وللسيادة أربع مميزات:

ـ فهي لا يمكن التصرف بها، السيادة لا تنتقل بالتوكيل. ويدين روسو الحكومة التمثيلية والملكية على الطريقة الانكليزية، «ونواب الشعب ليسوا، ولا يستطيعون ان يكونوا ممثليه انهم مجرد مفوضين».

ـ والسيادة لا تتجزأ. يعادي روسو فصل السلطات، والهيئات الوسيطة، والفرق داخل الدولة. فالهيئة تمثل بالضرورة مصالح خاصة. ولا يجب الاعتماد عليها من أجل تقديم المصلحة العامة.

ـ والسيادة معصومة (شرط ان تتجمد المصالح الخاصة) والارادة العامة «هي دائماً مستقيمة وتتجه دائماً نحو المنفعة العامة» «والسلطان بمجرد وجوده هو دائماً ما يجب ان يكون» وهذه العبارة غامضة ومبهمة لان المشكلة هي في كينونة السلطان او وجوده.

ـ والسيادة مطلقة: «إن العقد الاجتماعي يعطي للجسم السياسي سلطة مطلقة على كل اتباعه» ولكن هذه الاطلاقية للارادة العامة لا يخشى عليها، في نظر روسو من ان تكون كيفية.

يراجع بهذا الصدد الفصل «حدود السلطة السيدة» اذا اصبح الحكم كيفياً، فذاك لان الارادة العامة لم تعد سيدة.

الحكومة:

في نظام روسو لا تلعب الحكومة الا دوراً تابعاً ويميز روسو بين السلطان، اي الشعب كجسم، الذي يضع القوانين، وبين الحكومة، وهي مجموعة من الأفراد تنفذ القوانين. والوظيفة الرئيسية للسلطان هي انه يضع القوانين التي لها قيمة دينية والتي هي انعكاس لامر سماوي. ويجب ان تكون القوانين قليلة العدد. وموضوعها يجب ان يكون عاماً: «وكل وظيفة تهدف الى غرض فردي لا تعتبر من وظائف السلطة التشريعية مطلقاً». أما الحكومة فهي مجرد عامل تنفيذ: «انها تنفذ دائماً القانون، ولا تنفذ غير القانون». والحكومة ليست الا «وزير السلطان» والحكام هم «أمناء السلطة» ولكن ليس لهم بذاتهم أية سلطة وهم لا يقومون الا بمهمة او خدمة. وهم مجرد اتباع للملك، وباسمه يمارسون السلطة التي اودعهم اياها، مع قدرته على تغييرها وتحديدها واستردادها متى يشاء.

ويستعرض روسو ثلاثة أنواع من الحكومات: ـ الملكية التي ينتقدها انتقاداً حاداً ـ الارستقراطية التي يمكن ان تكون وراثية او انتخابية. والارستقراطية الوراثية هي نظام ممجوج عنده، ولكن من الافضل والاقرب الى الطبيعة ان يحكم الحكماء الغوغاء».

وأخيراً الديمقراطية، اي بحسب تعبير روسو تداخل السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية وهذا النمط من الحكومات غير ممكن التحقيق عملياً. وله فضلاً عن ذلك، مخاطرة، لأنه ليس من المستحسن ان ينفذ القوانين من يضعها، ولا أن يتحول انتباه مجموع الشعب عن القضايا العامة لكي ينصب على المصالح الخاصة، وحول هذه النقطة يستنتج روسو، «لو كان هناك شعب من الالهة فانه يحكم نفسه ديمقراطياً. وعلى كل الحكومة الكاملة جداً لا تلائم البشر». وأخيراً يمتنع روسو عن الدعوة بهذا الشكل أو ذاك من الحكومات: اذ قد يتحول أفضلها في ظروف معينة الى الأسوأ، عندما تتغير الظروف.

ورغم ان روسو سلك طريقاً مختلفة عن طريق مونتسكيو فانه لم يبعد عنه في الاستنتاج:

١ ـ ان شكل الحكومات مرهون ومتعلق بالاوضاع المحلية، وانه من الضلال ومن الخطأ فرض حل وحيد في كل مكان. وهذه النسبية تتجلى بوضوح في ما كتبه عن بولونيا وعن كورسيكا.

٢ ـ ان مشكلة الحكومة ثانوية، وان الحكومة تنزع الى التقهقر والى خيانة السيادة. ويعتقد روسو في اعماقه مثل مونتسكيو ان المؤسسات ليست شيئاً بدون الاداب. ويعتبر انه يجب اولاً الاهتمام باعداد المواطنين. والمشكلة الكبرى بالنسبة الى روسو هي تأمين التضامن في الجسم الاجتماعي. ولن يتم ذلك الا بالتربية، وبالدين وبمثال مشترك من حب الوطن. والواجبات

المدنية، وبالبساطة والفضيلة. وبهذا المعنى تكمل المؤلفات: أميل، كاهن سافوي وهلوييز الجديدة، كتاب «العقد الاجتماعي».

الدين المدني

يعرض روسو افكاره عن الدين في الفصل المعنون في الدين المدني الذي قرر روسو اضافته الى العقد الاجتماعي، وكذلك في «اعترافات كاهن سافوي La profession de foi Du vicaire savogard.

يمجد روسو في «كاهن سافوي» التدين الفردي: «يا ولدي، اعد نفسك لكي تشتهي وتتمنى دائمًا وجود إله، ولا تشكن به أبداً».

في العقد الاجتماعي يمتدح روسو دين المواطن. ويبدو الدين له الوسيلة الاكثر فعالية في تحقيق هذه الوحدة الاجتماعية التي كان دائمًا مولعاً بها، ويعتقد روسو، كهوبز، انه يجب دمج السلطة المدنية والسلطة الدينية «ورد كل شيء الى الوحدة السياسية التي بدونها لا يستقيم لا أمر الدولة ولا الحكومة».

ويميز روسو دينه المدني عن الأديان القديمةوعن الكاثوليكيةالرومانية، فدينه لا يتضمن الا عدداً من المعتقدات (دوغم) الايجابية: «وجود الألوهية القوية، الذكية الخيرة، المدركة، المعطاءة، الحياة المقبلة، سعادة العادلين، قصاص الاشرار، قدسية العقد الاجتماعي والقوانين». ومعتقد سلبي واحد. هو «عدم التسامح». ولكن اذا كان روسو قد شجب اللاتسامح، فانه يرفض من الدولة ايضاً. اي شخص لا يقبل بمعتقدات الدين المدني.

وسوف يتذكر روبسبير روسو عندما عمل فيما بعد على تنظيم عبادة الكائن الاسمى.

التربية والفضيلة:

يبدو كتاب «الاميل» لاول وهلة كبحث في التربية الطبيعية ضمن خط الفيلسوف الفرنسي مونتنيه. فهذا الولد (اميل) يربى في الطبيعة، ويتعلم مهنة. ويمكن بكل تأكيد، التساؤل ما اذا كانت هذه التنشئة الانعزالية اهلاً لان تكون مواطنين، وما اذا كانت هذه التنشئة المهفهفة يمكن ان تعمم بسهولة، وبالإمكان التساؤل حول الثقة التي يمنحها روسو للمربين، إذ من يربي المربين؟ وباختصار لا يمكن التهرب من الحكم على هذا الأسلوب في التثقيف للمواطن المستقبلي بأنه غير اجتماعي نوعاً ما بل ورجعي إلى حد ما.

والتناقض بين، ولكن يمكن الظن بان روسو قد احسه وأراده. ومن الواضح انه لو اتيح لروسو ان يضع خطة تربية وطنية، لما كان اقترح تعميم نظام يصعب تطبيقه عملياً، كالنظام المعروض في «إميل» ولكن روسو بدلاً من أن يضع دليلاً للتثقيف المدني عمد إلى وصف خطة طوباوية تربوية ذات غاية وحيدة هي التذكير بأن المواطنين هم قبل كل شيء بشر.

وتبرز تناقضات مماثلة في كتابه «لا نوفيل إيلونيز» التي كان لها في القرن الثامن عشر قراءً

أكثر عدداً من قراء العقد الاجتماعي. إنها أولاً: أنشودة الهوى وترك العنان للمشاعر. رغم ان جوليا في النهاية ترفض الزواج من الانسان الذي تحبه. وتنتهي القصة بانتصار الأعراف الاجتماعية.

الواقعية العملية: (براغماتيسم): كورسيكا وبولونيا

كان النظام الذي اقترح روسو إقامته في كورسيكا هو نوعاً من الجمهورية الزراعية، والديمقراطية الأبوية. فالجزيرة فقيرة، والزراعة هي المورد الرئيسي فيها. وظن روسو أيضاً أن السكان يعيشون على البساطة والفضيلة، وأنهم يرتضون نظاماً مساواتياً. علمًا بأنه لم يقترح لهم نظام مساواة مطلقة. ولا نظام استثمار جماعي.

واكتفى روسو بالتمني على الأغنياء أن لا يزدادوا غنىً، حتى لا يصبح الفقراء أكثر فقراً: «يجب أن يعيش كل الناس وأن لا يستغني أحد» ولهذا تمنى ان تظل الملكية الخاصة محدودة محصورة الى أقصى حد».

يدل هذا النص بوضوح على كل ما يقصد روسو عن الاشتراكية. ثم إنه يجب أن نلاحظ بأن المشروع المتعلق بكورسيكا (١٧٦٥) هو أكثر جرأة بكثير من مشروعه المتعلق ببولونيا (١٧٧٢) إن كتاب «نظرات حول حكومة بولونيا هو نص مهم جداً تظهر فيه، بمناسبة موضوع معين، حالة فكر روسو الأخيرة:

١ ـ فهو بعدما يكون عن الرغبة في تطبيق نظرية مجردة، بل يريد مراعاة الخصوصيات القومية، والقيام بإصلاحات انما بحذر بالغ.

٢ ـ وقبل إصلاح المؤسسات «يجب إقامة الجمهورية في قلب البولونيين». وقبل «تحرير الأرقاء» يجب تأهيلهم للحرية». المهم أولاً إعداد المواطنين وليس غير المواطنين الصالحين من يبني قوة الدولة وازدهارها إن الاصلاح الأخلاقي يجب أن يسبق الاصلاح السياسي.

٣ ـ ويبدأ روسو أولاً بوضع خطة تربية مدنية (أهمية المسارح، والحفلات، والبزات والزينات، نذكر الأعياد الضخمة التي أقامتها الثورة الفرنسية) وقومية: يجب أن لا يكون للبولونيين معلمون إلا البولونيين وأن يكونوا جميعاً متزوجين.

٤ ـ ويشجع روسو الوطنية البولونية وهو ينفر من المواطنية العالمية (يراجع انتقاده للأب سان بيار) ويريد أن ينمي في البولونيين الشعور القومي. ولهذا فهو يحبذ الجيش القومي: «كل مواطن يجب أن يكون جندياً بحكم الواجب ولا أحد يجب أن يكون جندياً محترفاً».

٥ ـ ويؤكد روسو في كتابه «حكومة بولونيا» على تفضيله للدول الصغيرة، على محبته للنظام الاتحادي الفدرالي ومثاله الاسمى استكفائي: «الدولة الحرة الهادئة الحكيمة التي لا تخاف أحداً ولا

تحتاج أحداً، تكفي ذاتها بذاتها، هي السعيدة».

٦ ـ وعلى الصعيد الاقتصادي إن المثال الاسمى عند روسو هو البساطة والكفاف، وهو يميز بين الازدهار والثورة ويهاجم المال: «المال هو بآن واحد، العصب الأضعف والأقل جدوى الذي عرفته من أجل تسيير الآله السياسية نحو هدفها، وهو أقوى العوامل، وأضمنها لتحويلها عن هذا الهدف».

وروسو يرغب في تشجيع الزراعة وإزالة الترف، والفقر، وإقامة نظام اجتماعي يستطيع فيه الأرقاء أن يصبح أحراراً والبورجوازية نبلاء.

الأفكار الاجتماعية عند روسو

لم يفكر روسو اطلاقاً في اقامة مجتمع قائم على المساواة المطلقة ولكنه أراد إزالة الجور وتخفيف الفارق الذي يباعد بين الأكثر فقراً والأكثر غنًى: «أتريدون أن تعطوا للدولة التماسك؟؟ (كتب في العقد الاجتماعي): قربوا فيما بين الدرجات القصوى ما أمكنكم ذلك. لا تقبلوا بوجود الأثرياء الكبار ولا المعوزين. لأن الحالتين، وهما مما لا يمكن فصله بالطبع، مضرتان معاً بالخير العام. فالحالة الأولى تخرج صانعي الاستبدادية والحالة الثانية تخرج المستبدين.

ان تبادل الحرية العامة تتم بينهما اي بين حالتي الغنى والفقر دائمًا: الأولون يأخذون (يشترون) والآخرون يبيعون. يحدد هذا النص طريقاً وسطاً. ولكن روسو يعرف تماماً أنه من الصعب الوقوف عند هذا الحد، فهو لا يجهل ان المساواة واهية وانها دائمًا مهددة: وهو يعتمد على المشترع لكي يواجه قوة الامر الواقع (قوة الاشياء هذه القوة التي سوف يتكلم عنها سان جوست) المقاومة شبيهة بمهمة سيزيف Sisyphe[1]: «ولان قوة الاشياء، بالضبط، تنزع دائمًا الى الاخلال بالمساواة فان قوة التشريع يجب دائمًا ان تعمل على الاحتفاظ بها».

* * *

ان افكار روسو تدور هنا حول فكرة التحول او «التحرك الاجتماعي»، وحول قرفه وكرهه للاوضاع المتطرفة: البذخ والادقاع.

عند روسو تصوران للحرية، وللمساواة، وللدين، وللسعادة: سعادة «المتنزه المنفرد»، وسعادة من يعيش في جمع موحد: «هل من انس الطف من رؤية شعب بأكمله ينصرف الى الفرح يوم عيد؟».

---

(١) سيزيف: في الميثولوجيا أن الآلهة حكمت عليه بعد موته. أن يظل يدفع في الجحيم صخرة كبرى، إلى أعلى جبل، حيث تعود إلى السقوط من جديد.

الطبيعة، الأمة: من «الخطاب الاول الى حكومة بولونيا»، يتأرجح فكر روسو بين موضوعين.

لهذا يقدمه بعض النقاد وكأنه فرداني خالص في حين يقدمه آخرون وكأنه جد بعيد للشمولية La Talitarisme.

الواقع ان روسو هو رجل يتوق الى الوحدة. واختيار الدولة لا يعني معارضة الطبيعة، ان الارادة العامة هي الطبيعة مكتشفة من جديد. وليس الا باصلاح الحياة السياسية يستطيع الانسان ان يتصالح مع الآخرين ومع نفسه.

الفرد لا يستطيع التوصل الى السلام والى السعادة الا بالانفراد (العزلة) او في حالة الدولة الكاملة. ولكن لا هذا الحل ولا ذاك ممكنين «وإذاً فالنظرية السياسية عند روسو هي، ويريدها أن تكون، غير قابلة للتحقيق» (اريك ول).

ان روسو يعارض، بصورة جذرية، المجتمع كما هو، ولكن لا يريد لا الرجوع الى الوراء، لا القيام بتغيير عنيف ولا اجراء اصلاحات تفصيلية. وهو ليس لا رجعياً، ولا ثورياً، ولا اصلاحياً. ولو تسنى له ان يعيش حتى يرى نظام الكونفانسيون الذي تعزى اليه ابوته كثيراً لكان رفضه وكرهه.

ويخلص اريك ول الى الاستنتاج بأن روسو يظل العبد الثائر. ولانه اراد دائماً ان يكون ثائراً، فان كل الثوريين وكل المصلحين اقتنعوا وارتضوا السير وراء أو تحت رايته.

الافكار الاجتماعية:

بالرغم من ان اندريه ليشتبرجر A. Lichtenberger قد خصص كتاباً مهمًا للاشتراكية في القرن الثامن عشر، فانه قلما يكون صحيحاً (اذا أردنا ان نستعمل الكلمات بالمعنى الدقيق)، ان نصف الاشتراكية الافكار التي صدرت عن (مابلي» وموريلي» ولنغي». (Mably, Morelly, Linguet) او على الاقل اذا استعملنا هذه اللفظة للكلام عن القرن الثامن عشر، فانه يتعين علينا ان نشير بقوة الى كل ما يفصل بين هذا النوع من الأخوية السابقة للثورة وللصناعة، وبين العقائد الاشتراكية التي ظهرت ابتداء من سنة ١٨٣٠ اي بذات الوقت الذي ظهرت فيه كلمة اشتراكية.

ان كثيرا من المؤلفين في القرن الثامن عشر أقاموا خططاً لحاضرات اخوية. ولكن هذه المؤلفات لا تنطلق من مطلق التحليل الاقتصادي: فبعضها، كتأليف مورلي ومابلي استوحي من نوع من الشيوعية الطوباوية العتيقة، وبعضها الآخر مثل مؤلفات الاب مسلي Meslier ولنغي، استقي من شعوبية بدائية. ولم تكن هذه ولا تلك لتحدث اصداءً في الاوساط الشعبية.

أ - مورلي:

رسم مورلي في «قانون الطبيعة» «Code de la nature» (١٧٥٥) خطة طوباوية شيوعية. حتى

سماه بابوف Babeuf، سنة ١٧٩٦، معلم الشيوعية. ولكن هذه الشيوعية لا ترتكز على تحليل اقتصادي، ولا على الشعور بالتناقض بين الطبقات الاجتماعية. انها شيوعية ادبية (تأثير افلاطون، مور، وكامبانيلا) شاعرية (اقاصيص الرحلات، والمتوحش الطيب الخ) واخلاقية: يأخذ مورللي على الملكية الخاصة، خصوصاً، انها افسدت الانسان وانها جعلته تعيساً. فالمجتمع البشري لكي يكون سعيداً وفاضلاً يجب أن يعيش وفقاً لقانون الطبيعة.

«والقوانين الأساسية» الثلاثة المقدسة التي تقتلع جذور عيوب المجتمع ومآسيه هي:

ـ الغاء الملكية الخاصة. لا شيء في المجتمع يعود بصورة افرادية، الى اي شخص، الا الاشياء التي يستخدمها هذا الشخص آنياً، اما لاحتياجاته، واما لملذاته او لعمله اليومي».

ـ نظام مساعدة قومي: «كل مواطن هو رجل عمومي له الغذاء والعناية والمأوى على حساب العموم»(من هذه الروحية يعتبر مورللي نصيراً للتربية الجماعية والمدولة).

ـ وأخيراً، نظام تعاوني، يبشر في بعض سماته بالفوريرية (١) fourieriame: «كل مواطن يساهم من جهته، بالمنفعة العامة، بحسب قواه، ومواهبه ، وسنه، وعلى هذه الاسس تحسب واجباته، وفقاً للقوانين التوزيعية».

ان شيوعية مورلي هي اذاً، وبآن واحد مركزية وأخلاقية، وجمهوريته ليس لها ماض ولن يكون لها مستقبل. وتدل هذه الشيوعية الطوباوية الجامدة على أماني بعض المفكرين وكان لا بد من الثورة الصناعية حتى تظهر العقيدة الشيوعية الحقة.

ب ـ مابلي ـ عند مابلي (١٧٠٩ ـ ١٧٨٥)، كما عند مورلي، ترتبط السياسة بالاخلاق تماماً، حتى يختلطا، وانتقاد المجتمع عندهما هو قبل كل شيء انتقاد اخلاقي.

ينتقد مابلي بحرارة عدم تكافؤ الفرص، ويعلن تحبيذه لاشتراكية الاموال، وهو مثل مورللي ايضاً لم يكن يقصد احلال العدالة بل السعادة (نحن لا نعثر على السعادة الا في اشتراكية الاموال)، والفضيلة: «اعتقد ان المساواة مع الالتزام بالبساطة في احتياجاتنا، تضفي على روحي طمأنينة تتعارض مع ولادة الاهواء وتقدمها». هذه الرغبة في التقشف سوف تتوجد عند بابوف. كانت سارطة نمط مابلي، وعندما يحتاج الى ناطق باسمه لكي يعرض افكاره حول علاقات الاخلاق بالسياسة فانه يلتجيء بالطبع الى فوسيون (ظهرت «احاديث فوسيون Entretiens de Phocion سنة ١٧٦٣).

وتتغذى افكار مابلي السياسية، مثل افكاره الاجتماعية، ببقايا عتيقة قديمة، يتكلم مابلي باستمرار عن لوكورغ Lycurgue، موسياسته يسيطر عليها موضوع المشرع الصالح. وانتقد

(١) نسبة الى فورييه Charles Fourier الذي نادى بإقامة مجتمع يقدم لاعضائه الرفاهية عن طريق العمل المقدم بحرية مطلقة.

«الاستبدادية الشرعية» لدى الفيزيوقراطيين، وأصر طويلاً على دحض «النظام الطبيعي الاساسي للمجتمعات السياسية» لمرسيه دي لاريفير L. ordre naturel et essentiel des societés politiques.
وانتقد ايضاً الدستور الانكليزي. الذي يعاب، بنظره، لانه يربط السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية. فيما كان مابلي من انصار تقدم وفوق السلطة التشريعية. الا انه لم يكن ديمقراطياً. انه يخشى الكثرة (علمني تاريخ اليونان كم هي جوحة هذه الديمقراطية وكم هي هائمة وظالمة..) ويخشى البلاغة، والهتافات، والهوس، «ان السلطة التشريعية لا تتجاوز الحد مهما فكرت، بل ومهما انطوت على نفسها».

وتذهب كل محبة مابلي الى البلدان التي تسود فيها البساطة. تعجبه سويسرا بقوانينها الفخمة، والمساواة النسبية السائدة فيها، خصوصاً فيما بين الثروات. وهو يقسو في أحكامه على التجارة والتجار. «واشتراكيته المستمدة من القدم، هي رجعية، اقتصادياً ومحافظة سياسياً».

جـ ـ رينال Raynal. الاب رينال (١٧١٣ ـ ١٧٩٦) اعتبر من قبل معاصريه قرين ديدرو وروسو.

وتأليفه الرئيسي هو «التاريخ الفلسفي والسياسي للمنشآت ولتجارة الأوروبيين في الهندين» (١٧٧٠). ونجد فيه ـ معروضة بغموض، ودونما اهتمام بالتماسك الداخلي، المواضيع الرئيسية عند الفيزيوقراطيين، وعند مونتسكيو وروسو، والموسوعيين: انه يثني على البساطة الابوية وينتقد بقسوة «النظام الاستعماري»، ويهاجم الكنيسة التي يجب ان تخضع للدولة، وعنده حذر من الجيش، وانتقاد للاستبدادية (رغم انه يمتدح فردريك الثاني وهو يحترم الدستور الانكليزي والفضائل الجمهورية، ويمجد الحرية، ويؤكد بأن مصلحة الدولة هي القانون الاسمى، وله اهتمام بالمساواة وتقديس للملكية.. ويمثل رينال تماماً الرأي المتوسط في عصره. من هذه الرؤية اي من خلال تناقضاته لا من خلال اصالته، يهم تاريخ الافكار السياسية.

د ـ اشتراكية شعبية ـ الا انه يوجد في القرن الثامن عشر شكل آخر من الفكر الاشتراكي: الفكر الذي يمثله الخوري مسلي Meslier وخصوصاً لنغي (١٧٣٦ ـ ١٧٩٤)، الخصم الرئيسي للفيزيوقراطيين.

ان وصية الخوري مسلي استغلتها الدعاية المناوئة للكهنوتية. ولكنا نجد في تأليفه احساساً حاداً بالبؤس وبعدم العدالة. اما لنغي، فانه يصف العامل اليدوي وكأنه منبوذ اوروبا. و«اشتراكيته» هي سلبية تماماً ولا تنتهي الى اي استنتاج عملي، ولكن تأليفه ـ بدلاً من ان يتجه نحو الطوباوية او العصور القديمة، مثل تآليف مورلي ومابلي ـ مستوحىً من مشهد الحقائق اليومية. وهو يبرز وعي صراع الطبقات. ولنغي «هو احد الكتاب القلائل السابقين لسنة ١٧٨٩، الذي يمكن القول عنهم، مع بعض الحق، انه من السابقين لكارل ماركس أكثر مما هم من سابقي فوريه او كابت «Cabet A. Lichtenberger».

السلمية في القرن الثامن عشر

ظلت الحرب عملية محدودة لا تهم مجموع الامة، حتى الثورة الفرنسية - كانت الحروب تتقرر في صمت البلاطات، وكان مسارها يقتضي تقلبات غير متوقعة (يراجع تبدل الاحلاف).

وكانت الجيوش تتألف الى حد بعيد من المرتزقة والمغامرين والصعاليك. وكان العسكريون لا يتمتعون باعتبار كبير. وكانت بعض الابنية تحمل حتى الثورة الفرنسية عبارة: «لا كلاب، لا خدم، لا جنود». والكونت دي سان جرمان، المشهور بشجاعة اصلاحاته العسكرية، لم يكون عن الجيش فكرة محترمة عالية: «من الاماني، ولا شك، ان نستطيع تأليف الجيوش من أمناء الرجال، المختارين جيداً ومن أفضل نوعية، ولكن لا يجب من أجل تكوين جيش، تخريب أمة، وأخذ أفضل الرجال منها يعني تخريبها. وفي الأوضاع الراهنة، لا يمكن للجيوش ان تكون مؤلفة الا من حثالة الامم، ومن كل ما هو غير نافع للمجتمع. وفيما بعد، على الانضباطية العسكرية ان تصفي هذه الكتلة الفاسدة، وان تعجنها وتجعلها مفيدة».

كانت الحروب نسبياً مميتة إنما إلى حد قليل جداً: في سنة ١٧٤٢ طلع الانكليزي روبنس Robins، في «المبادىء الجديدة لعلم المدفعية» برأي مفاده ان اختراع البارود المدفعي جعل الحروب اقل دموية: ومع تقدم التقنيات العسكرية، اصبحت الحرب برأيه محدودة أكثر فأكثر، وأسرع أكثر فأكثر، وأقل اماتة..

ولم تعد الحروب تعتبر كوارث. يصف فولتير، بحرارة، المعارك الخيالية في كتابه «كانديد». ولكن معركة «فيليبس بورغ» لم توح له الا بهذه الأبيات الظريفة:

... «هنا ينامون بدون سرير. وتؤخذ الوجبات على الأرض».

وحاول بعض المفكرين مع ذلك، التفتيش عن وسائل لالغاء الحروب، واقامة سلم دائم. وأكثرهم وضعوا أمالهم في حكمة الأمراء، وفي احترام العقود. وسلمية القرن الثامن عشر، لم تكن شعوراً شعبياً. انما لوحظ على كل حال، خلال قرن تقريبا، حدوث تطورواضح لمفهوم السلم.

أ- السلمية الدينية - إن تأليف ليبنيز تحركه كونية عميقة ذات وحي ديني. لكن المهم عنده هو الكونية لا السلمية الجذرية. كان يهمه تأمين السلم في أوروبا. ولم يتردد في تحريض لويس الرابع عشر، أن يتبع في الشرق، وخصوصاً في مصر، سياسة توسعية كان من الصعب أن تتحقق بالوسائل السلمية الخالصة. وقد أوحى له مشروع السلم الدائم الذي وضعه الأب سان بيير، في أواخر أيامه، أحكاماً متحفظة. وكان هناك شكل آخر من السلمية الدينية، ذات اتجاه سلمي أبرز: سلمية وليم بن الذي يعود كتابه «محاولة حول السلم الحالي والاستقبالي في أوروبا» الى سنة ١٦٩٣. ومؤسس بنسلفانيا هو من طائفة الكيكوز. وكان من أنصار عدم العنف. وقد نادى بأن المسيحي لا يجب عليه أبدا اللجوء الى القوة، من حيث المبدأ. ونادى بتخفيض الأسلحة. وقدم خطة اتحادية تقرب من أفكار سبنوزا الذي كتب يومئذ: «ليس السلم غياب الحرب بل فضيلة تنبع من قوة النفس».

ب ـ التوازن الاوروبي:

كانت سلمية الاب دي سان بير (مشروع جعل السلام دائماً في اوروبا ١٧٧٣) من نوع آخر. فهي تتعلق «بمشروع» هنري الرابع وتنطلق لا من اعتبارات دينية (كان سان بيار ضد عزوبية الكهنة، ويجاهر بشجبه لكثرة عدد الرهبان) بل من اهتمام بالتوازن الأوروبي. وقد اقترح نوعاً من «الحلف المقدس» بين الملوك في اوروبا على أساس الوضع القائم جغرافياً. وكان سان بير فكراً خصباً، لا يخلو من الغموض، وكان من انصار تعدد المجامع الكنسية، واختيار الموظفين، ونادى بقيام اكاديمية دولية للعلوم السياسية، وكان مقتنعا بأن العصر الذهبي هو في المستقبل، وكان نموذجاً للمصلح الذي تجتمع فيه النزعة الانسانية الداعية الى تحسين حالة البشر والمنفعية.

«وقد تحمس لسبارطة كما تحمس من أجل ليكورغ Lycurgue، وأحب بلوتارك، واهتم بالأمور الأخلاقية، وبصين خيالية، وبمجد وعظم مبرر الدولة» (T ـ ليتن برغر).

جـ ـ السلمية والديمقراطية عند كنت ـ لم يكن كنت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) يحتفظ الا بالاحتقار «للتوازن الاوروبي». وكتابه «مشروع فلسفي للسلم الدائم» (١٧٩٥) يعبر بوضوح عن الفكرة القائلة بان السلم ليس شأن الامراء بل شأن الشعوب وان الحرب هي تدخل غير مشروع ولا مقبول في شؤون دولة مستقلة (يراجع الافكار المكتية حول استقلال الارادة). وكان كنت ايضاً يشجب الخدمة الاجبارية ويؤكد بأنه ما من حرب يجب ان تتم بدون رضى المشتركين فيها، اي رضا الشعب بالذات هو.

وقد وجد كنت ثلاثة علاجات للحرب:

ـ التجارة. ان الروح التجارية تستولي عاجلاً أم آجلاً على كل شعب وهي تتنافى مع الحرب. ويقدم كنت هنا الفكرة الأولى لما سوف يكون احد الافكار الركيزية عند الليبرالية البرجوازية في القرن التاسع عشر: ان نمو التجارة سوف يقضي على الحروب، وسوف يعمل على اقامة سلم سام ضروري للرأسمالية.

ـ الاخلاق الديمقراطية: ان السلم هو فضيلة اخلاقية، فضيلة الشعوب وليست فضيلة الامراء. ان النظم الملكية خطر على السلام.

ـ العلانية: ان سرية المفاوضات تسهل الحروب. والسياسة المكشوفة، المطبقة في الأنظمة الديمقراطية تساعد على السلام.

د ـ الدولية والقومية:

قبل تأليف كنت كانت هناك عدة مشاريع سلمية، ولكنها كانت تفتقر الى تصور دولي بالمعنى الصحيح: «تلك كانت حصيلة القرن الثامن عشر». وذلك له سبب بسيط: اذا كان القرن الثامن عشر قد افتقر الى فكرة واضحة عن المجتمع الدولي، فذلك لان فكرة الامة بالذات كانت غامضة جداً.

فلا «روح القوانين»، ولا «محاولة حول الآداب» (رغم انها كانت تحمل عنوان: دراسة حول آداب الامم وروحها) تحتويان تصريفاً للأمة. ولم يكن من وجود لمادة «أمة» في القاموس الفلسفي لفولتير الذي يحتوي مقابل ذلك مقالاً مفيداً عن «الوطن»: «ما هو الوطن اذاً؟ الا يمكن ان يكون حقلاً جيداً؟ الخ» ويعرف فولتير الوطن، بكلام محدد، وكأنه ملكية خاصة: «الوطن هو حقل وعائلة وضيعة». ويتناول البحث الوطن لا الوطنية («كلما اتسع الوطن كلما قلت محبته»).

وكان لكلمة امة في القرن الثامن عشر معنى يختلف عن معناها الحالي. فقد كان الكلام يجري عن أمة (بروطونية) لا عن أمة فرنسية. وكانت أفكار الفلاسفة حول الأمة خليطاً ـ لم يكن متناقضاً الا في الظاهر ـ من المخصوصية ومن الأممية الكونية، من الفكر الضيق ومن العالمية. «من أراد ان لا يكبر وطنه ولا يصغر، وان لا يفتقر فهو مواطن عالمي» كتب فولتير، متفقاً في هذه النقطة مع مونتسكيو.

وبكل تأكيد ساعد المستبدون المستنيرون. رغم مناداتهم بـعالمية Cosmopolitisme على نمو ما سمي فيها بعد بالقومية. وعلى هذا الف فردريك الثاني سنة ١٧٧٩ «رسائل حول حب الوطن او مراسلة انابيستمون Anapistemon وفيلوباتروس Philopatros. وهذا الاخير الذي يدل اسمه على ما هو مفضل عنده، يشرح لصديقه، الفيلسوف الشكاك العالمي النزعة، قوة الشعور القومي: «.. ليس حب الوطن كائناً وليد العقل، انه موجود واقعاً».

والستورم والدرنغ Sturm and Drang، في ألمانيا، كانت ثورة ادبية من وحي قومي. ويؤكد هردر Herder بأن الشعر يجب أن يكون التعبير عن العبقرية القومية، وهو يدعو للعودة الى الاعراف الألمانية، حتى غوتة نفسه، أيام Goetz vou Berlichengen، تلقى، مؤقتاً، تأثير هذه الرومنسية التي سبقت القومية. ويغرز تأليف هيغل Hegel جذوره في هذه الرومنسية المسبقة ذات النمط الألماني الخالص، التي تحاول التوفيق بين قومية مطلة ومشرفة احياناً على كره الاجانب (غزنوفوبي) مع توق انسني وصوفي.

وكان من الواجب انتظار الثورة الفرنسية حتى تدخل كلمة أمة في المعجمية السياسية بمعناها المعاصر: «القانون المشترك والتمثيل المشترك هو ما يصنع امة» (سييز (Sieyés).

استنتاج: تركيب: تأليف كوندورسي Condorcet من أجل وضوح العرض، ميزنا في القرن الثامن عشر، بين ثلاثة تيارات فكرية كانت تتوافق في فرنسا، مع اسماء مونتسكيو، فولتير، وروسو.

ولكن في الحقيقة، لا تتميز التيارات الثلاثة بمثل هذا الوضوح، وانه من الاسراف تماماً ان نرى في مونتسكيو، وفولتير، وروسو الناطقين باسم ثلاث فئات اجتماعية متناسقة ومتمايزة: اوساط برلمانية (مونتسكيو) بورجوازية الاعمال (فولتير)، طبقة وسطى بين البورجوازية والبروليتاريا (روسو). ففي حين اننا نصدم اليوم بالتناقض القائم بين فولتير ومونتسكيو، وروسو وفولتير، فان

العديد من قرائهم، في القرن الثامن عشر، اخذوا بصورة خاصة، بما يقرب بينهم.

ان ليبراليي القرن الثامن عشر لم يكن لديهم الشعور بان عليهم ان يختاروا بين ثلاث فلسفات، بل انهم لم يشعروا بان لهم ان يجعلوا منها تركيباً موحداً: هذا التركيب قد تم نوعاً ما من تلقاء نفسه، عن طريق استبعاد التناقضات، وابراز السمات المشتركة، وفقاً لتقنية شبيهة بتقنية «صورة الروبو «Portrait - robot» . وهكذا شكل كوندورسي، الذي لم يكن يشكل حالة فريدة في نوعها، نوعاً من الخلاصة الحية للقرن الثامن عشر الفرنسي.

كاريتات (كوندورسه):

كان ماري جان ـ انطوان نقولا كاريتات (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) ماركيز كوندورسي Condorcet من عائلة عريقة في مقاطعة الدوفيني، بحسب رأي احدث مؤرخيه (ج. ج. غرانجر G. G. Granger) الممثل الاكثر تأخراً، ولكنه الاكثر كمالاً للحركة الموسوعية الفرنسية. Encyclopedisme.

١ ـ ان كوندورسي عالم كان يحلم بجمع كامل المعرفة الانسانية، وقد حاول تكوين علم عن الانسان، قائم على الرياضيات، من هنا مشاريعه في «الرياضيات الاجتماعية». وكان فولتير يصف كوندورسي بانه «فيلسوف كوني».

٢ ـ في كوندورسي تتركز منفعية الموسوعين وهيام روسو انه معجب، على حد سواء، بفولتير وروسو: «فالاثنان وضعا اسس هذا البناء عن الحرية التي نحن نكملها اليوم» انه عقلاني بحماس. ويصفه دالامبر بانه «بركان مغطى بالثلج» كان ليبرالي الفكر، «وكان ليبرالياً بتعصب».

٣ ـ لم يتخلف كوندورسي عن تحية الثورة الاميركية بحماس. تراجع دراسته «في تأثير ثورة أميركا».

٤ ـ يرتكز النظام السياسي عند كوندورسي على التأكيد على حقوق الانسان، التي يعرفها كما عرفها دستوريو سنة ١٧٨٩). ان الحقان الأولان للانسان، هما بالنسبة اليه «ضمان شخصه» «وضمان التمتع الحر بملكيته» تصور بورجوازي قوي، يؤدي بكوندورسي الى التمييز بين المواطنين الايجابيين والمواطنين السلبيين.

٥ ـ وانطلاقاً من سنة ١٧٩٢، تقرب كوندورسي من الجيرونديين. ولم يصوّت على موت الملك، وفي سنة ١٧٩٣ وضع مشروع دستور اهتم فيه بتأمين «سيادة الشعب، والمساواة بين الناس وبوحدة الجمهورية».

٦ ـ وبعد ان اضطر الى التخفي في ظل «الارهاب Terreur» الف كتابه «رسيمة لجدول تاريخي بتقدم الفكر البشري». في هذا الكتاب المتميز تماماً. حيث توجد كل المواضيع الرئيسية «لفلسفة الانوار»، اظهر كوندورسي ثقة مطلقة في امكانية كمال الجنس البشري الى اقصى حد.

وبدت الثورة الفرنسية لكوندورسي، كنهاية المطاف، ولكن ليس للتقدم البشري: «إن أمالنا

ان التصور المتفائل والعقلاني الذي كونه كوندورسي عن التقدم يتناقض مع تصور فيكو Vico . انه يبشر، من بعض النواحي، بتصور هيغل[٢] Hegel ان فيكو، وكوندورسي وهيغل هم الاعمار الثلاثة للتقدم.

وفي «تاريخ البشرية» ميز بين عشر حقب، اخيرتها حقبة الثورة الفرنسية. وبدت له القرون الوسطى حقبة تقهقر، واستظلام، ولكن منذ «النهضة العلمية»، ترآى له مظهر تقدم مستمر، ليس فقط في المعارف، بل في الفكر الانساني بالذات «سوف يأتي يوم لن تكون فيه لمصالحنا ولاهوائنا اي تأثير على الاحكام التي توجه الارادة، كما لا نرى تأثيرها اليوم على ارائنا السياسية». حول الوضع المستقبلي للجنس البشري يمكن ان تقتصر على هذه النقاط الثلاث المهمة: القضاء على التفاوت بين الأمم، تقدم المساواة ضمن نفس الشعب، وأخيراً تكميل الانسان فعلاً». وبعد مدة وجيزة من كتابة هذا النص المتفائل بشكل فريد. اوقف كوندورسي وسمم نفسه في السجن.

وهكذا قضى واحد من أكمل تجسيدات «روح سنة ١٧٨٩» ضحية الثورة بالذات، وهنا ايضاً ترتدي حالة كوندورسي قيمة المثل الأسمى، اذ كثيرون هم الرجال الذين تلفوا بحماس ثورة ١٧٨٩، والذين قاموا فيما بعد ضد الحكومة الثورية، او اصبحوا ضحيتها.

هذا الانتقال من ايديولوجية الانوار الى الايديولوجية الثورية هو ما يتوجب علينا الآن درسه.

الفصل العاشر

الفكر الثوري

لم يقدم اي مؤلف من القرن الثامن عشر نظرية في الثورة، ولم يقترح احد قبل بابوف، وسائل استلام الحكم. وبشكل عام - بدت الجماهير - بمقدار ما تستطيع التعبير عن آرائها السياسية - متعلقة بالمؤسسات القائمة، ولم يبد عليها انها شككت بمبدأ النظام الملكي بالذات: هذا على الأقل ما اثبته دفاتر الظلامات (Cahiers de doléances) لسنة ١٧٨٩.

كانت الثورة الاميركية في القرن الثامن عشر أول مثل عن ثورة تنجح. وهذا ما أعطاها اهمية كبرى في تاريخ الأفكار السياسية. انها علامة الانتقال من التأمل الى العمل. لقد اتخذت مرجعاً، وقدمت نموذجاً (سوف يستخدم بصورة واسعة، بصورة خاصة في أميركا اللاتينية).

المقطع الاول - الثورة الاميركية

ان الاثر الذي احدثه اعلان الاستقلال (٤ تموز ١٧٧٦) ثم الدستور الاميركي (١٧٨٧) لا يتناسبان اطلاقاً مع عدد سكان الولايات المتحدة، في أواخر القرن الثامن عشر: حوالى ثلاثة ملايين ساكن تقريباً.

أ - مصادر الثورة الاميركية:

للثورة الاميركية - ومن الضروري التذكير بذلك بايجاز - جذور اقتصادية وسياسية ودينية وفكرية.

أ - لقد قام صراع عنيف على المصالح، بين التجار ومجهزي السفن في «انكلترا الجديدة» وتجار ومجهزي الوطن الأم (انكلترا) الذين كانوا يصرون على الاحتفاظ، بمعاونة السلطات باحتكار التجارة مع جزر الانتيل. وتناول الصراع ايضاً توزيع الاعباء الضريبية، حين حاول البرلمان الانكليزي ان يزيد التكليف على المقيمين الاميركيين، اثناء وبعد حرب السبع سنوات.

ب ـ كانت عوامل المعارضة أكثر حدوثاً، بين حكام المقاطعات ومجالسها وكان المقيمون يتحملون بصعوبة سلطة الحكام.

ج ـ كانت عقلية المقيمين امينة لفردانية الطهريين الذين كانوا يشكلون قسماً كبيراً من المستوطنين الأولين: وبعض المستعمرات، خصوصاً «رود ايلاند» تحت تأثير روجر وليامس (١٦٠٤ ـ ١٦٨٣)، اقامت نظام تسامح ديني، وتعددت الفرق: فأضيف الى هذا التراث الطهري عرف الحرية الشخصية المأخوذ عن القانون العرفي Common Laur. وكذلك طبقت عادة «الحكم الذاتي» على مستوى الكومونة (مع تطبيق «اجتماعات بلدية» كنوع من الديمقراطية المباشرة، وعلى مستوى المستعمرة (دور المجالس المنتخبة، ديمقراطية الملاكين).

ب ـ مرمى الثورة:

لم تتحقق الثورة الاميركية تحت ضغط الأحداث، لم تستبق كما هو حال الثورة الفرنسية بنضج ايديولوجي طويل، انها لم تكن لانتاج ولا بؤرة العقائد الاصيلية. وحتى بداية الحرب، ظلت مشكلة الضريبة هي التي تسيطر على المناقشات: هل يمكن لبرلمان ليس فيه ممثلون عن دافعي الضرائب ان يفرض الضريبة عليهم؟ وتذرع المستوطنون، بآن معاً، بالحقوق الطبيعية، حقوق المواطنين البريطانيين والحقوق الناتجة عن امتيازاتهم الخاصة، ولكنهم جميعاً ـ سواء جامس اوتيس، ام ديكنسون، او جامس ولسن ـ حددوا قبل سنة ١٧٧٥، مطالبهم داخل النظام البريطاني، ان الدستور الانكليزي هو موضوع احترام شبه كوني، ومنظرو العصيان لم يضيفوا الا تغييرات طفيفة على المواضيع الاساسية التي نادى بها لوك.

ولكن ها هو العصيان ينجح، وها هي اميركا تبدو كنموذج: ان مبادىء الحق الطبيعي تقضي بأن تصبح المستعمرات مستقلة. ومن مبادىء الأخلاق، ان تصبح اقتصادياً وسياسياً قوية.. وبعد ذلك، وكلما نالت واحدة من دول اميركا اللاتينية استقلالها، اعتمدت دستوراً مستوحى تماماً، من الدستور الأميركي. وفي أوروبا بالذات كان تأثير الثورة الأميركية عميقاً، وتكونت صورة عن أميركا وهمية وتختلف عن الصورة المتكونة عن انكلترا والتي اوحت بالثورة الاميركية.

نحن لسنا هنا على ارض العقائد، ولكن على ارض التمثيلات الجماعية، وانه من المفيد جداً، ان نحاول الاحاطة بصورة اميركا السائدة في أوروبا، في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. من الضروري إحياء ذكر ولايات فرنكلين، وقوميته الواقعية، وولايات لافاييت «بطل الحاكمين»، وولايات شاتوبريان والأيروكوا الطيبين، وولايات توكفيل، والعديد من المسافرين الأوروبيين الذين فرقوا بين الجنوب حيث تطيب الحياة، وبين الشمال العنيف المبتذل.

جـ ـ فرانكلين والمنفعية الأميركية:

قليلون هم الأجانب الذين نالوا في فرنسا مثل المجد الذي ناله فرنكلين، وتعتبر جلسة ٢٧

نيسان ١٧٧٨، في أكاديمية العلوم، حيث تعانق فرنكلين وفولتير تحت تصفيق الجماهير، حدثاً ذا بعد مشهود له. وبعد موت فرنكلين، قررت الجمعية الوطنيّة، بناء على اقتراح ميرابو، الحداد لمدة ثلاثة أيام.

ماذا كان يمثل اذاً، فرنكلين (١٧٠٦ - ١٧٩٠) «سقراط أميركا»؟ ابن الشعب (ابوه كان يصنع الشمعدانات)، العصامي، المفكر الحر، الرجل الذي نجح بكفاءآته وحدها، العالم (مخترع شاري الصواعق)، الصحفي، محب البشر (جمعيات مكافحة الكحول، ومدارس السباحة، الرجل الفاضل).

تجب قراءة المسيرة الذاتية او روزنامة الرجل الطيب ريشارة لكي نجد المعنى الصحيح لهذه الحكمة البورجوازية، لهذا الوجدان الطاهر الثابت، لهذه الوطنية المطمئنة، لهذا المزيج من الخلقية والمنفعية. ولم يجد المعجبون بيرانجه Beranger، مدحاً أعلى فوصفوه بانه «فرانكلين الفرنسي». في سنة ١٨٣٧ نشرت «جمعية مونتيون وفرنكلين» روزنامة الرجال المفيدين مع هذا الشعار: «مونتيون عبقري الإحسان، فرنكلين إحسان العبقري».

وإذن لم تكن المنفعية وقفاً على إنكلترا بتمام. وإنها لظاهرة عامة، برزت أيضاً في الولايات المتحدة وفي فرنسا، اعتبرت فيها أمجاد (فرنكلين وفولتير) وبيرانجي مظاهر رموز «يقول بيرانجي: «المحبة، المحبة، هي أن نكون نافعين لأنفسنا. والعمل على استجلاب محبة الناس يقتضي أن نكون نافعين للآخرين». وهذه العبارة يمكن أن تنسب إلى فرنكلين.

وفرنكلين هو النمط الأمثل للبورجوازي. والفضيلة المثلى في نظرة هي فضيلة الإقتصاد. وهو لا ينفك ينصح بالاجتهاد وبالاعتدال.

وليس من سبل أخرى تؤدي إلى الثروة: «لا تبدد وقتك ولا مالك، احسن استعمال كل منها كلياً».

ويضم فرنكلين الاهتمام بالأخلاق إلى الاهتمام بالتوفير. ويذكر في سيرته الذاتية Autobiographie كيف أنه قرر الحصول على الفضائل الثلاث عشرة التالية: الزهد، الصمت، النظام، العزم، الاعتدال، الحماس، الاخلاص، الانصاف، امتلاك النفس، النظافة، التوازن الخلقي، العفة، وأخيراً التواضع (قلد يسوع وسقراط..) وبدلاً من مباشرة هذه الفضائل بآن واحد، اختار الاسلوب الاكثر اقتصاداً ان يسعي لامتلاكها تباعاً: «كنت بحاجة الى ثلاثة عشر أسبوعاً لكي أقوم بدورة حول كل الفضائل.. وسنة لكي أقوم بهذا التمرين أربع مرات....».

د ـ بين وفلسفة الأنوار:

قبل «اعلان الاستقلال» بعدة أشهر، نشر توماس بين R. Paine (١٧٣٧ ـ ١٨٠٩) الذي أصبح فيا بعد مواطناً فرنسيا ونائباً في مجلس الكونفانسيون)، مقالة نقدية بعنوان مميز جداً «الحس

المشترك» Le Sens commun ذات استيحاء جمهوري صريح، يتضمن انتقاداً حاداً للدستور الانكليزي. والمقالة تمثل الملكية وكأنها «بابوية سياسية» وتلح على التميز بين المجتمع والحكومة: «ان المجتمع هو وليد احتياجاتنا، والحكومة وليدة عيوبنا، الاول يوفر لنا السعادة بشكل ايجابي. بتوحيد انفعالاتنا، والثانية توفرها بشكل سلبي بالتضييق على عيوبنا. الأول يشجع على الاتحاد، والثانية تخلق التمايزات، الأول يحمي والأخرى تقاصص».

في سنة ١٧٩١ نشر بين «حقوق الانسان» وفيه دافع ضد بورك عن الثورة الفرنسية. وكتب عند سجنه من قبل الكونفانسيون «سن الرشد» «L'âge de raison».

والمواضيع الرئيسية في فلسفة الأنوار تتوجد عند هذا الصديق لكوندورسيه.

هـ ـ اعلان الاستقلال والدستور الأميركي

ينطلق اعلان الاستقلال الذي حرره جيفرسون، في الرغبة في تبرير ثورة المستعمرات الأميركية أمام محكمة الأمم. وهو يفترض وجود استقامة وصلاح ابديين في القانون الطبيعي. وهو يؤكد ان الناس يمتلكون بعض الحقوق التي لا يمكن التخلي عنها، كالحق في العيش والحرية، والبحث عن السعادة. ويقوم دور الحكومة على المحافظة على هذه الحقوق الطبيعية. فاذا قصرت في هذه المهمة، حق للمحكومين ان يثوروا. كل هذه المبادىء كانت موجودة عند لوك، ولكنها لم تكن مؤكدة بمثل هذا الجزم والوضوح، ولم تعد القضية يومئذ، كما كانت سنة ١٨٦٦، تدور حول تبرير تغيير سلالة ملكية وابدالها بغيرها، بل في ولادة دولة جديدة. كان الدستور الاميركي وليد نزعات مختلفة:

ـ الاعجاب بالنظام الانكليزي، والاخلاص لمبادىء الحكومة المختلطة، ولمبدأ فصل السلطات. وقد رد جون ادامس على تورغو الذي كان يأخذ على الأميركيين «تقليدهم غير المعقول» للمؤسسات الانكليزية ودحض مزاعم هذا الاخير بشكل مقنع.

ـ الحذر تجاه الجماهير التي يجب تدارك اخطائها بموجب قانون انتخابي منظم بحكمة، يجري تعديله من قبل مجلس شيوخ واع. والدستور الفيدرالي أقل ديمقراطية من دستور الولايات.

ـ الحذر الأساسي تجاه الحكومة الفيدرالية ولكن الوعي للضرورات السياسية وخصوصاً الاقتصادية التي تؤدي الى تقوية السلطة المركزية. تراجع حول هذه النقطة اطروحات شارل بيرد Charles — Al Beard الذي قدم تأويلاً اقتصادياً للدستور الأميركي. وتشكل التعديلات العشرة الأولى للدستور اعلاناً حقيقياً لحقوق الانسان ضمن خط لوك، ويختلف هذا الاعلان عن الاعلانات الأوروبية، بمعنى أن احكامه قابلة للتطبيق من قبل المحاكم. وهو يتضمن ضماناً فعلياً وليس مجرد اعلان عن نوايا.

والدستور الأميركي هو ثمرة تسوية بين الولايات الكبرى والولايات الصغرى، بين المتمسكين بحكم قوي وبين انصار الحريات المحلية، وبين اولئك الذين ينادون بالتصنيع والذين

يعتمدون على الزراعة، وهكذا يتواجه تصوران للديمقراطية: الديمقراطية التسلطية عند انصار الفيدرالية، والديمقراطية الليبرالية عند جيفرسون. ولم ينطلق اي من هذين التصورين من منشأ شعبي، أما أساساتها الفلسفية السوسيولوجية فمختلفة.

و ـ «الفيدرالي» والديمقراطية الفعالة:

بين خريف ۱۷۸۷ وصيف ۱۷۸۸ نشرت الصحف الفيدرالية سلسلة من المقالات غايتها حفز جماهير ولاية نيويورك على التصديق على الدستور الموضوع (سنة ۱۷۸۷). ومعظم هذه المواد كانت من وضع «هاملتون» أما البقية فكانت من وضع ماديسون وجي Jay. ونشرت هذه المواد في مجلد واحد سمي «الفدرالي».

كانت فلسفة هاملتون (۱۷٥۷ ـ ۱۸۰٤) هي مثل فلسفة هوبز، فلسفة حكم. فهو يخشى الفوضى والتفكك أكثر مما يخشى الاستبدادية، ويعتقد ان قوة السلطة التنفيذية هي خير محك يسمح بالتعرف على الحكومة الصالحة، وهو يعارض اذن اولئك الذين ينفرون من الحكم الفيدرالي ويتحمسون ويسعون الى الاحتفاظ اما باستقلال الدول او بتسلط «الفرق».

وقومانية هاملتون لها جذور اقتصادية. فهو يعتمد على السلطة الفيدرالية ليبني تنظيمًا اقتصادياً قوياً، وليشيع الصناعة، وليخلف الازدهار، وليعمل من أجل الاكتفاء الذاتي: مركنتيلية ومائية. وكان هاملتون يهتم بالانتاجية وبالنمو الاقتصادي وكان قليل الميل نحو الحكومة الشعبية وكان يعتقد ان ما هو خير للمجموعة الاقتصادية المسيطرة هو خير للشعب الاميركي بمجموعه.

وكما هاملتون، أقام جون أدامس، ثاني رئيس للولايات المتحدة حكومة قوية مستندة الى أرستقراطية قوية. وكان أدامس ينفر من الاستبدادية ولكن تفكيره كان لا مساواتياً ومتشائمًا بصورة عميقة. وكانت ليبراليته ارستقراطية ومحافظة. ان هذا التصور للديمقراطية يتعارض مع تصور جيفرسن الذي خلف ادامس، سنة ۱۸۰۱ في منصب الرئاسة الاميركية.

ز ـ جيفرسون والديمقراطية الليبرالية

في حين كان هاملتون وأدامس من أنصار الدستور الانكليزي، في اعماقهما، كان جيفرسون (۱۷٤۳ ـ ۱۸۲٦) يتمنى توسيع الديمقراطية. وفي حين كان هاملتون ينتمي الى مدرسة هوبز ويؤكد على اعجابه بيوليوس قيصر. كان جيفرسون ينتمي الى لوك ويؤمن بطيبة الانسان الطبيعية ويعتبر الحكومة كتهديد دائم للمحكومين. وكان يظن ان الانسان يمتلك حقوقاً لا يمكن التصرف بها لأنها مستمدة من قوانين الطبيعة. وقد صوت ضد حق البكورية[1] وضد العبودية، وضد كل مساس بالحرية الدينية.

(۱) حق البكورية يعطي للابن البكر حصة أكبر في الميراث.

وكان يحذر السلطة المركزية القوية حتى ولو كانت سلطة تشريعية وكان يعتمد على السلطات الاقليمية لصد تجاوزات السلطة المركزية.
وقد أراد توسيع حق الاقتراع وتنمية التعليم العام. يجب تعريف الناس انه من مصلحتهم اطاعة قوانين الاخلاق وان الجهل يمنع، ليس فقط حسن السلوك بل، العيشة السعيدة: اخلاقية ومنفعية في حين كان هاملتون يفكر قبل كل شيء في الصناعة، ويجد في الشمال انصاره الاوفياء، اهتم جفرسون بالزراعة بصورة أساسية (الذين يشتغلون في الأرض هم شعب الله المختار) وكان يعتمد بين الولايات على الغرب وعلى الجنوب.

القومانية Nationalism، احترام النخبة، احترام الحكم: تلك هي السمات الرئيسية للديمقراطية في نظر الفدراليين. ومبادىء الديمقراطية الجيفرسونية هي الحكومة المقيدة، وحقوق الانسان، والمساواة الطبيعية. وبدت الديمقراطية الجيفرسونية منتصرة بين سنة ١٨٢٠ و ١٨٤٠ وهي التي وصفها توكيفيل عندما أقام في الولايات المتحدة. ولكن تصورات الفدراليين قد تركت اثرها العميق، (وان لم يكن منظوراً دائماً) في الفكر السياسي الأميركي. لأن هذه التصورات حققت دمجاً اولياً بين الرأسمالية والديمقراطية، بين الفعالية والحرية، بين التخطيط والترك. والتعديل الشهير المسمى نيوديل Neudeal وان انتسب الى التراث الجيفرسوني، الا انه وضع في خدمة الديمقراطية الموسعة، السلطة الفدرالية التي نادى بها هاملتون.

المقطع الثاني: الثورة الفرنسية

قلبت الثورة التي بدأت سنة ١٧٨٩ المؤسسات الفرنسية وساهمت الى حد بعيد في تغيير المؤسسات الأوروبية. ولكن القليل من التآليف في العقيدة السياسية، ظهر في فرنسا بين سنة ١٧٨٩ وسنة ١٨١٠، والكتب التي ظهرت كانت متأثرة جداً، بالحادث العظيم، هل يجب القيام بالثورة، او المجاهدة ضدها، او العيش ببساطة ان الحرب والاضطرابات تترك القليل من الخيار للمفكرين، كما انها تعزل عن الأمة الايديولوجيين المحترفين.

ان التأريخ للعقائد السياسية في ظل الثورة والامبراطورية يبدو مقتضباً ومختصراً! بسبب قلة التاليف ولكن أليس من الشاذ تخصيص مكان في تاريخ الأفكار السياسية، للرستوراسيون restauraction أكبر مما يخصص للثورة، بسبب ان الكثير من المؤلفات العقائدية قد ظهر بين سنة ١٨١٥ و ١٨٣٠، بحيث فاق مما ظهر بين سنة ١٧٨٩و سنة ١٨١٥؟.

إن الشعارات، والكلمات والأفكار السياسية التي نعيشها اليوم، لم تتكون بين سنة ١٨١٥ وسنة ١٨٣٠، بل بين ١٧٨٩ وسنة ١٨١٥ ـ خصوصاً بين الاستيلاء على الباستيل و ٩ ترميدور. فالعيد الوطني والنشيد الوطني يعودان إلى هذه الحقبة. وأكثر من ذلك أن بعض المفاهيم كاليمين واليسار، والوطن، والأمة المسلحة لم تنشأ إلا في الحقبة المذكورة. «والبيض» ما يزالون يخاصمون

«الزرق» في بعض أنحاء فرنسا التي لم تنسى الشوانري. ثورة الفانديين سنة ١٧٩١ المسماة «شوانري». في الغرب من فرنسا. وهل إنتّبيَ الدستورُ المدني الذي وضعه الاكليروس، والدعوة الى التخلي عن المسيحية، وعبادة العقل؟ اما تزال هذه المفاهيم تلقي بثقلها على مشاعر العديد من الكاثوليك تجاه الدولة؟ والنواب الفرنسيون، الم يجدوا، في ايام الجمهورية الرابعة، متعة في التخاصم والتشاجر، وبحماس، من أجل حفلة أقيمت على شرف روبسبير؟؟

ودراسات المعجمية السياسية ذات أهمية خاصة جداً بهذا الشأن، وأننا لا نشرف حين نشدد على النصح بقراءة الجزء المخصص لمعجمية الثورة في «تاريخ الدولة الفرنسية» الضخم لفرديناند برونو Bronot (الجزء التاسع) وقد يكون من المفيد أن ندرس أيضاً التحولات السياسية وتعداد كل التحولات التي ترجع بتاريخها إلى الثورة. وقد يمكن تخصيص دراسة مماثلة للمراسم الثورية. أن أكثر شعاراتنا السياسية تعود في تاريخها إلى هذه الحقبة.

ثورة فرنسية أم ثورة في الغرب؟

الأبحاث الحديثة تتجه نحو معارضة التفسير الفرنسي الحصري للثورة التي بدأت سنة ١٧٨٩. لا شك أنه يجب الحذر من مقارنة أوضاع غير قابلة للمقارنة، ولكن من الواضح أن الثورة الأميركية والثورة الفرنسية لهما أسباب مشتركة، وخصوصاً نمو البرجوازية. وكذلك يجب تقريب الثورة الفرنسية من كل الحركات الثورية التي تمت في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر. والثورة الفرنسية ليست حدثاً فرنسياً خالصاً. راجع حول هذه النقطة، الفصل الأول من جورج لوفيفر G. Lefebvre الثورة الفرنسية، مجموعة «شعوب وحضارات» (طبعة ١٩٥١)، وخصوصاً J. Godechot، الأمة الكبيرة، باريس Aubier، ١٩٥٧، جزءان، مؤلف ممتاز مخصص للتوسع الثوري الفرنسي في العالم بين سنة ١٧٨٩ و ١٧٩٩، العديد من المراجع حول حركة الأفكار خارج فرنسا وحول أجهزة التدخل الفرنسي.

تأثير الفلاسفة

الى اي مقدار تسببت عقائد القرن الثامن عشر في الثورة الفرنسية؟ هذا الجدل القديم لن يحسم من قريب. خصص دانيال مورني D. Mornel في «المصادر الفكرية للثورة الفرنسية» كتاباً غزير الاسناد، ولكنه لا يمكن ان يعتبر نهائياً. فالبحث ـ على مايبدو، يجب ان يتم على عدة اصعدة:

١) يتوجب بكل تأكيد العمل على تعداد النسخ الصادرة من كتب فولتير وروسو، التي كانت في التداول قبل سنة ١٧٨٩. ومن المفيد التذكير بان سعر الانسيكلوبيديا كان مرتفعاً جداً وان قراءتها كانت مقصورة على الطبقات الغنية.

٢) انما يجب البحث لمعرفة الاوساط ـ مع استبعاد الطبقات الشعبية، مع بعض الاستثناءات التي كانت مؤلفات الفلاسفة منتشرة فيها اكثر: نبالة السيف، نبالة الثوب، البرجوازية التجارية

والمالية. والدراسة المنهجية للمراسلات وللمذكرات تسمح باستخلاص بعض الاستنتاجات. وليس من الضروري ان تكون، البرجوازية الجديدة، هي التي تحتل المرتبة الاولى بين مستهلكي المؤلفات (الجديدة).

٣) وايضاً يجب بذل الجهد - وهنا المشكلة الاساسية - ليس فقط، في تعداد قراء فولتير (او المكتبات التي توجد فيها مؤلفاته)، بل في التعرف على فولتيرية اولئك الذين لم يقرأوا فولتير. فولتيرية غامضة، مبسطة، مشوهة، ولكنها رغم ذلك قوية قوة تختلف عن فولتيرية القراء النادرين نسبياً الذين تمثلوا تأليف الفلاسفة. ولادراك هذه التصورات الغامضة هناك وسيلة ممكنة: الدرس عن قرب، للادب الثوري، خصوصاً الصحف والمؤلفات التنبؤية الاستطلاعية (Almanach) التي انتشرت في ما بين ١٧٨٩ و١٧٩٢. اذ ان هذا الادب قلما حلل حتى الآن. يراجع جدول الصحافة المقدم من قبل ج - غوديشو، «المؤسسات السياسية، باريس ١٩٥١» (صفحة ٥٧ الى ٦١).

٤) ويكون من الممكن اذاً تحديد نوع من التسلسل في التأثيرات، يفوتنا بصورة كاملة تقريباً.

في الوقت الحاضر يرى ج - غوديشو (صفحة ١٤) ان التأثير السائد في اواخر القرن الثامن عشر هو تأثير الفيزيوقراطيين وان تأثيرهم اكبر من تأثير روسو، الذي يأتي في المرتبة الثانية قبل فولتير والموسوعيين ومونتيسكيو. ويبقى اثبات مثل هذه المزاعم. ويبدو لنا ان غوديشو يميل الى التخفيف من اثر مونتيسكيو الذي يعتبره رجعياً ومتأخراً، كما هو ميال ايضاً الى المبالغة في تأثير الفيزيوقراطيين الذين يعبر مؤلفهم عن احاسيس الطبقة المتوسطة. والواقع ان افكار مونتيسكيو، قد تبنتها جزئياً بورجوازية لم يكن هو يحبها وكانت قليلة القراءة له، في حين ان الفيزيوقراطيين الذين كان من المفروض منطقياً ان يكون انتصارهم له كبيراً، لم يتبنوا افكاره الا نادراً رغم انهم بدوا وكأنهم حلفاءه الطبيعيون.

١ - مبادىء التسعة والثمانين

ان «المبادىء الخالدة» وردت في بعض النصوص الشهيرة: مثل مقالة سييس: ما هي الطبقة الثالثة؟ (١٧٨٩)، اعلان حقوق الانسان والمواطن (آب ١٧٨٩)، مقدمة الدستور والعنوان الاول منه (١٧٩١).

واذا قارنا هذه النصوص مع «دفاتر الظلامات»[1] فمن الممكن استخلاص السمات الرئيسية للايديولوجية السائدة يومئذٍ وباستثناء «أصحاب الامتيازات» - الذين زعم سييس أنهم ليسوا من

(١) أو كتب الشكاوى، والمطالب.

الامة؟ ـ بدا المعتقد الثوري مقبولاً باجماع الامة بكاملها، حتى بعض «المميزين» بدوا موافقين عليه وعلى: ليل ٤ آب، وعيد الاتحاد، وعلى وهم الاجماع ورغم ان الاجماع ما لبث ان تلاشى الا انه ترك اثراً عميقاً.

أ) سيادة الامة ـ «الامة موجودة قبل كل شيء، وهي مصدر كل شيء. وارادتها هي دوماً شرعية. انها القانون بالذات. وفوقها لا يوجد إلا القانون الطبيعي». وبهذا وضع سيس بوضوح مبدأ السيادة القومية. في الماضي كان الملك متحداً مع الدولة، واليوم اصبح الملك جزءاً من الامة. والامة هي السيدة ولهذا اعتبرت الجمعيات العمومية Etats généraux، نفسها جمعية وطنية تأسيسية.

وكان للسيس مفهوم عن الامة عقلاني نفعي، فرداني قانوني بصورة اساسية.

العقلانية ـ كان فكر سيس غريباً على التاريخ. ولم يرد في مقاله: «ما هي الطبقة الثالثة» اي تلميح الى تطور المؤسسات، والى الدور التاريخي للنبالة وللملكية. التاريخ يبدأ سنة ١٧٨٩. ان اسباب الوضع السائد قليلة الاهمية. ان هذا الوضع غير معقول فإذاً فهو غير مقبول.

المنفعية. ـ «ماذا يتوجب لكي تدوم امة وتزدهر؟: «الاعمال الخاصة والوظائف العمومية» خصص مطلع المقال لتبيان فائدة الطبقة الثالثة ولعدم جدوى الطبقات المميزة. وذريعة المنفعة بالنسبة الى سيس هي الذريعة الاولية. ان لغة فولتير في: «الرسائل الانجليزية» هي لغة بانتام. وسوف تكون في ما بعد لغة سان سيمون في البارابول «الرمز».

الفردانية. ـ ان الارادة القومية هي حصيلة الارادات الفردية، كما ان الامة هي مجموعة الافراد. وتبدو الامة هكذا كمجموعة افراد، ٢٥ او ٢٦ مليون نسمة بإستثناء ٢٠٠ الف نبيل وكاهن. القوة تأتي من العدد.

الصبغة القانونية Juridisme ـ «ما هي الأمة؟» انها جسم من المتشاركين يعيشون في ظل قانون مشترك تمثلهم نفس الهيئة التشريعية. ويشير سيس مرتين في هذه الجملة الى اهمية القانون. ووجهة نظره قانونية خالصة. لا تحليل اقتصادي ولا اية اشارة الى التمايزات الاجتماعية: ان الطبقة الثالثة ممثلة ككتلة متراصة من ٢٥ مليون فرد متشابه.

والفرق الوحيد هو الذي يختلف فيه اصحاب الامتيازات مع غيرهم من الناس. وبحث «ما هي الطبقة الثالثة؟» ليس الا تتمة لـ «البحث حول الامتيازات» (١٧٨٨) هذه المقالة الموجزة تعطي مؤلف سيس كل معناه.

مبادىء كونية عالمية واهتمام بالمصالح الآنية. وعمل سيس الذي افتتح بتألق عصر الثورة

على اقفاله وذلك عندما ايد انقلاب برومر . اما برناف، الذي «جسد الكمال في الجمعية التأسيسية» (ج. ج. شفالي)، فقد مات على المقصلة سنة ١٧٩٣؛ وكان مصيره يشبه مصير كوندورسي. ولا يمثل سييس وبرناف سنة «١٧٨٩» ولكنهما «من الشخصيات التمثيلية». «ان روح سييس هي بالذات روح الثورة الفرنسية،» (ب. باستيد P. Bastid). اما برناف فيمثل برأي شفالي «اكثر من غيره هذه البرجوازية الفرنسية المثقفة، المالكة «المرتاحة»، بكل ما فيها من خير، ما فيها من ضيق افق وما لها من اخطاء ايضاً، كما يمثل الطبقة الثالثة الغنية التي ارادت الثورة ودفعت مسارها».

ب) حقوق الانسان. ـ استعاد بيان حقوق الانسان والمواطن، بعض المبادىء المؤكدة في اعلان الحقوق في فرجينيا (حزيران ١٧٧٦) وفي بيان الاستقلال او في دساتير الولايات الامريكية. ولكن اعلان ١٧٨٩ له مرمى اوسع بكثير. خصص في اعلان الاستقلال بضعة اسطر فقط لحقوق الانسان، وكل النص بدا وكأنه تبرير مضطرب وحذر لوضع معين (. . «تقضي، الحيطة انه لا يجب، لبواعث طفيفة ولاسباب عابرة، تغيير الحكومات القائمة منذ زمن بعيد. ولكن، الخ»). وبالعكس من ذلك فإن اعلان ١٧٨٩ يتوجه بصورة، رسمية الى كل البشر. الى اعلان حقوق الانسان والمواطن هو مظاهرة ساطعة في الشمولية، وانتصار للحق الطبيعي، يعدد الحقوق «الطبيعية الازلية للانسان»: الحرية، الملكية، الامن، مقاومة الظلم (في حين ان اعلان الاستقلال الامريكي عن الحياة، الحرية، البحث عن السعادة»).

لقد تكرس مبدأ المساواة بالمادة الاولى: «يولد الناس ويظلون احراراً ومتساوين في حقوقهم»؛ يؤكد اعلان فرجينيا فقط: «كل الناس يولدون احراراً ومستقلين بصورة متساوية». والمساواة القضائية معترف بها في المادة السادسة، والمساواة: الضرائبية بالمادة الثالثة عشرة.

وتعطي المادة الرابعة تعريفاً للحرية سلبياً في اساسه: «تقوم الحرية على القدرة على عمل كل شيء لا خير بالأخرين «وهكذا تتعرف الحرية بحدودها، ولكنها تظهر كقدرة وليس كشيء كما يتصورها لوك.

ومع ذلك فمفهوم الحرية مرتبط تماماً بمفهوم الملكية التي خصصت لها المادة السابعة عشرة: «الملكية لكونها حقاً لا يمس مقدساً، فلا يحرم منها احد اذا لم تقض بذلك الضرورة العامة المقررة شرعاً، وبصورة أكيدة، مع شرط التعويض العادل المسبق». ونحن اليوم حساسون جداً تجاه الحذر في هذا النص، في كلماته وصفاته التي تضمن حقوق الملكية. ولكن لم يكن الزمن بعيداً كثيراً عن سنة ١٧٨٩، حين كان فقهاء الاطلاقية يؤكدون بأن السلطان هو مالك المملكة. بالنسبة الى مثل هذه العقائد وضع اعلان ١٧٨٩ حداً فاصلاً لن يكون في ما بعد موضع نزاع.

ويؤكد اعلان الحقوق، ليس فقط، سيادة الامة بل عدم شرعية كل سياسة تقوم على الهيئات الوسيطة، «يكمن مبدأ كل سيادة في الأمة بصورة اساسية. واي جسم واي فرد لا يستطيع ممارسة سلطة لا تنبثق عن الامة بصورة جلية» (المادة ٣).

ويتفرع عن سيادة الامة سيادة القانون: من المادة الخامسة الى المادة الحادية عشرة يتكرر التعبير احدى عشرة مرة. كما انه يرد كثيراً في خطابات روبسبيار. كان مونتسكيو يتكلم عن القوانين اما روبسبيار فقد تكلم عن القانون.

هذا الاجلال للقانون يستقوي بالصفة الدينية لتصريح يجري «بحضور وتحت رعاية الكائن الاسمى». ان حقوق الانسان ليست فقط طبيعية ولا يمكن التصرف بها بل انها مقدسة، «ولا يمكن ازعاج اي انسان بسبب آرائه حتى الدينية منها» (المادة العاشرة).

ان اعلان الحقوق، العقلاني الرباني، هو زبدة فلسفة الانوار. وبعض مقاطعه تذكر بمونتسكيو (مثل العودة الى فصل السلطات بالمادة السادسة عشرة)، والبعض الآخر تذكر بروسو (مثل الاستناد الى الإرادة العامة في المادة السادسة). «القانون هو التعبير عن الإرادة العامة».

ويوصف اعلان الحقوق بانه «غير كامل»، «وانه مغرض» (J. Godechot-p 6) ومن الواضح انه من صنع جمعية برجوازية تحارب اصحاب الإمتيازات، وتهتم قليلاً «بمنح كل طبقات المجتمع فوائد مبادىء المساواة والحرية اللتين كرستهما رسمياً»: ان المساواة المدنية لم يعترف بها للخلاسيين والعبيد، ودستور ١٧٩١ يميز بين «المواطنين الإيجابيين» و«المواطنين السلبيين». وقانون شابلين Cha-palier سنة ١٧٩١ هو مظهر من مظاهر الانانية البرجوازية: «يجب ان يسمح لكل المواطنين ان يجتمعوا ولكن لا يجب ابداً السماح لكل المواطنين من بعض المهن ان يجتمعوا من اجل مصالحهم المشتركة المزعومة».

ومبادىء ١٧٨٩ هي، ولا يمكن ان تكون الا من وحي برجوازي، ولكن مداها تجاوز بكثير نوايا اولئك الذين ثبتوها. هذه المبادىء تأخرت وتوطدت بدون شك ولكن منذ اكثر من قرن ونصف، وفي جميع انحاء العالم، عاش اناس وماتوا دفاعاً عنها رغم انهم لم يكونوا برجوازيين بالتأكيد.

٢ ـ افكار السنة الثالثة والتسعين (١٧٩٣).

كان التمييز بين ١٧٨٩ و١٧٩٣ بين الثورة الطيبة والثورة العاطلة، احد المواضيع المشتركة بين المؤرخين الرسميين البرجوازيين، طيلة قسم من القرن التاسع عشر. لقد بدا ان بعض المؤرخين تناسوا ان اشخاص ١٧٩٣ كانوا هم اشخاص ١٧٨٩. وفي الواقع لا تختلف الافكار

السياسية لسنة ٩٣ عن افكار الـ ٨٩ كثيراً. الا ان الظروف تغيرت: فلم تعد القضية القضاء على العهد القديم Ancien Regime بل الحكم والقيام بالحرب.

أ) الافكار السياسية عند الجيرونديين

كان للجيرونديين خرافة ساهم لامارتين في خلقها بصورة واسعة، في كتابه «تاريخ الجيرونديين» (١٨٤٧) وهذا الكتاب الذي نال نجاحاً واسعاً اشاع صورة الثوري المثالي «صانع الانسانية، والمضحي من اجل المستقبل».

لم يكن الزعماء الجيرونديون جغرافياً ولا اجتماعياً مختلفين كثيراً عن الزعماء الجبليين. فلم يكونوا اكثر برجوازية ولا أكثر إقليمية ولكنهم مارسوا الحكم في ظروف مختلفة وفي لحظات مختلفة عن الجبليين، ولهذا بدت سياستهم مختلفة وقد استنتج من ذلك، وربما بسرعة، ان مبادئهم السياسية كانت مختلفة بصورة جذرية.

لقد حلم الجيرونديون بحكومة مختلطة، وحبذوا الحرب التي سرعت في هلاكهم، وعارضوا التمركز الباريسي، وقد حاولوا، بدون نجاح الاتكال على الريف ضد باريس اثناء ذلك. وفي نظر التابعين بدا الجيرونديون كأعداء للعنف، وكخصوم لباريس، ولكن من المحتمل ان يؤدي الدرس المنهجي الى الإستنتاج التالي:

١) ان الافكار السياسية عند الجيرونديين لم تكن ذات تماسك كما يشاع احياناً عنها. يوجد عدة اشكال من الجيرونديين ولم تسكب فكرة بريسو Brissot، وبوزو Buzot، ولوفي Louvet وباربارو Barbaroux، واسنارد Isnard، وجنسوني Gensoné وغادي Guadt، الى آخره في نفس القالب.

٢) ان الأفكار السياسية عن الجيرونديين وافكار الجبليين تتشابه اكثر مما يظن.

ب) اليعقوبيون

من الواجب الالتزام عن قرب بالتسلسل التاريخي لاستخلاص من الأفكار السياسية عن اليعقوبيين الذين لم يشكلوا حتى عند روبسبيار وسان جوست جسمًا ذي عقيدة لا تمس ولا تتغير. واليعقوبية لم تكن واحدة قبل وبعد اعلان الحرب، قبل وبعد سقوط الملك. قبل وبعد سقوط الجيرونديين، قبل وبعد سقوط روبسبيار.

بالرغم من ان نادي اليعقوبيين كان موجوداً قبل سنتين من ذلك. فإن اليعقوبية بالمعنى الحديث للكلمة قد ولدت من الحرب. انها عقيدة «الوطن في خطر» (يراجع كليمونسو وهو يذكر بالتراث اليعقوبي)، وعقيدة السلامة العامة، والامة. على السلاح. ومع اليعقوبيين ظهرت فكرة جديدة عن الحرب، وبعد جديد للوطنية. منذ ١٧٨٩ كان أنصار الثورة يسمون انفسهم «الوطنيين» (مقابل الارستقراطيين).

وارتدت الكلمة يومئذٍ كل معناها. والوطنية اليعقوبية كانت صارمة لا تلين، ولكنها لم تكن معادية للاجانب، فهي تنطلق من فكرة مهمة وقومية (تراجع فكرة «الجمهوريات الشقيقات») انها وطنية ديموقراطية، تفترض ان من حق الشعوب تقرير مستقبلهم بانفسهم. ثم انها وطنية توحيدية: الجمهورية واحدة لا تتجزأ، والفئات تدان كانها مشاريع خيانية.

بهذا الموضوع عن الوطن يرتبط موضوع «الثورة» او بالاحرى الانسان الثوري. كان عند اليعقوبيين الحس بان الثورة هي قبل كل شيء من تأليف الانسان. في خطاب ٢٦ جرمينال السنة الثانية، وبعد تنفيذ حكم الاعدام باتباع هبرت Hébert واتباع دانتون، وصف سان جوست مطولاً كل فضائل الانسان الثوري، الذي لا يلين، العاقل الحساس: «الرجل الثوري هو بطل ذو كياسة وذو شهامة».

كان روبسبير «النزيهُ» يتعبد الفضيلة؛ ولا سياسة بدون خلقية، ولا تمييز بين الاخلاق العامة والاخلاق الخاصة، والاخلاق العامة هي تفتح الفضائل الخاصة. من هنا الخليط بين البراءة والرعب: ان الرعب هو انبثاق من الفضيلة.

ولم يكن روبسبير، وهو الامين لدروس روسو، يؤمن بمنافع النظام التمثيلي: السيادة لا تنقل الى الغير. والحكومة الثورية ليس فيها شيء من الحكومة البرلمانية، انها اول مثل عن حكومة «اللجان» وقد حاولت الراديكالية ان تستعين بالتراث اليعقوبي، في محاولة بعث حكومة «اللجان» (يراجع مقال دانيال هاليفي Daniel Halévy «جمهورية اللجان».

كان دين روبسبير هو دين روسو. وفرض عبادة الكائن الاسمى (التي لا يجب اللبس بها مع عبادة العقل والمظاهر المناوئة للمسيحية). وبعكس ما كان عليه حال ورثتهم، لم يكن اليعقوبيون الاوائل علمانيين، ولم يكونوا يقولون بالفصل الصارم بين الكنيسة والدولة، انهم يعتمدون على دين مدني لدعم عمل الحكومة الثورية. وفكرهم لم يكن مشوباً فقط بالمثالية، بل بالروحانية.

وفكر اليعقوبيين، السياسي الديني والاخلاقي في جوهره - او على الاقل فكر روبسبير وسان جوست - قليل الالتفات «للاقتصاد». ان القرار الرئيسي للحكومة الثورية، في المجال الاقتصادي والاجتماعي، اي مراسيم فانتوز (شباط ١٧٩٤)

لم يكن لها الا مرمى محدوداً: ١) اتخذ هذا القرار تحت ضغط الظروف، وهو من وحي المناسبة («قوة الاشياء، قد تقودنا الى نتائج لم نكن نتصورها» يقول سان جوست): ٢) هذا القرار لم ينطلق من تصور اصيل، خاص بسان جوست. فمنذ اكثر من سنة، طالب العديد من الخطباء تخصيص اموال المشبوهين الى المواطنين المحتاجين؛ ٣) واخيراً، وخصوصاً، لم يكن الامر، مطلقاً يتعلق بتدبير من وحي جماعي. لم يفكر سان جوست بالنيل من الملكية. كان يحلم، مثل روبسبير بديموقراطية من ملاكين اعداء للرفاه، تحدوهم فضائل اسبارطية.

لم يكن فكر روبسيير وسان جوست موافقاً للاماني الغامضة اشتراكياً التي كانت للمعدمين «بدون سراويل» (sans Culotte) ولا لاماني البروجوازية التجارية. وبعض الاصدقاء الذين كانوا على وعي من عزلتهم (يراجع اهمية موضوع الصداقة، في «المؤسسات الثورية» لسان جوست) حاولوا ان يقوموا بثورة لا تكون ثورة البورجوازية الرأسمالية. ولا ثورة البروليتاريا التي لم يكن رأيها قد تكون بعد والتي كانت تهتم بالعيش اكثر من اهتمام بعمل ثورة. من هنا كان شعور اليعقوبيين بنوع من القلق التربوي؛ فوضعوا خططاً للتعليم القومي («يجب الاهتمام بتكوين وجدان عام»، يقول سان جوست)، وهم كانوا يعلمون انهم لن يتسنى لهم الوقت لتطبيقها عملياً؛ كانوا على يقين من انهم على حق، ولكنهم كانوا يعرفون انهم معزولون في المجتمع الفرنسي لسنة ١٧٩٣. وهكذا يتوضح، بدون شك، الصفة الطوباوية الاكيدة لـ «شذرات حول المؤسسات الثورية»، في ٩ ترميدور.

لم يخصص اي درس شامل للايديولوجية السياسية عند اليعقوبيين، ولا لجذورها الاجتماعية. ان اهم المسائل التي تستحق الدرس تبدو لنا التالية:

١) كيف تكونت ايديولوجية اليعقوبيين، وكيف تطورت؟ ـ يجب ان لا ننسى ان سان جوست في «روح الثورة» (١٧٩١) بدا وكانه معجب بمونتسكيو ومدافع عن دستور ١٧٩١.

٢) اليس من الخطأ الخلط، ظاهرياً، بين الفكر السياسي لليعقوبيين والفكر عند روبسيير وسان جوست؟ اولا يجب الاهتمام اكثر باليعقوبيين الاقليميين وكذلك بالميول المؤيدة لكومونة باريس؟.

٣) اليس من المتوجب الاشارة الى التأثيرات القديمة (خصوصاً تأثير سبارطة) والريفية المحسوسة خصوصاً عند سان جوست) والمهنية (المحسوسة خصوصاً عند روبسيار) على فكر اليعقوبيين؟ ان يعقوبيي سنة ٩٣ لم تكن وراءهم لا الطبقة الأكثر عدداً ولا الطبقة ذات الايديولوجية الأكثر تماسكاً، او المتماسكة الوحيدة.

٤) ما هو تأثير «فلسفة الأنوار» على الايديولوجية اليعقوبية؟ ان سان جوست هو رجل من القرن الثامن عشر حقاً، ويجب ان لا ننسى ان مؤلف «المؤسسات الجمهورية هو ايضاً مؤلف قصيدة شعرية إباحية اسمها «اورغانت» Organt.

٥) كيف تجذرت الإيديولوجية اليعقوبية بصورة تدريجية في البورجوازية إلى حد ان ادوار هيريو Edward Herriot صرخ: «نحن، ابناء اليعقوبيين...؟» (من اليعقوبية الى الراديكالية: تراجع صحيفة اليعقوبيين Le Jacobin لسان حال الشيبة الراديكالية من اتباع مانديس.

ج) الافكار السياسية عند «المسعورين»

ان غلاء المعيشة قد اثار سنة ١٧٩٣ حركات إجتماعية عنيفة من الإحتجاج الشعبي. وكلمة مسعورين تطلق عموماً على المسؤولين عن هذه الحركات، اشهرهم جاك رو Jaques Roux «او الخوري الاحمر».

وقد اشارت عدة مؤلفات الى اهمية المسعورين فقدمت حركتهم وكأنها معارضة بروليتالية الحكومة روبسبير البرجوازية: تلك هي بصورة خاصة الاطروحة التي قدمها دانيال غير ان Daniel Guérin في: «صراع الطبقات خلال الجمهورية الأولى. البرجوازيون، والأذرع العارية» (١٧٩٣ ـ ١٧٩٧) غاليمار، ١٩٤٩، جزءان.

وكانت الأفكار الاجتماعية عند المسعورين بسيطة وعنيفة: الموت للمرابين والمحتكرين واصحاب الامتيازات «Monopoleur». «والحرية ليست الا شبحاً» تافهاً عندما تستطيع طبقة من الناس ان تجوع الاخرى بدون قصاص. والمساواة ليست الا شبحاً تافهاً عندما يستطيع الغني، عن طريق الامتيازات ان يتحكم بحياة وموت مثيله...». ـ «كانت القوانين جائرة تجاه الفقير لانها صنعت بيد الأغنياء ومن اجلهم» مثل هذه النصوص طرحت مبدأ صراع الطبقات ومبدأ ما سمي في ما بعد بالتمييز بين «الحريات الشكلية» «والحريات الحقيقية». ولهذا نفهم كيف ذكر كارل ماكس وجاك رو بين اجداد الشيوعية.

انما يجب ارجاع حركة المسعورين الى مكانها الصحيح: ١) يجب ان لا نعزو اليها التماسك الذي لم يتوفر لها ابداً. وقد ناوىء مارا Marat رو، الذي كان مجهولاً من بابوف. واهم المسعورين: فارلي Varlet، رو Roux، شالير Chalier لكلرك Leclère. وكانوا اقل ما يعرف بعضهم بعضاً. وربما كان احدهم يحذر الأخر.

٢) لم تكن هذه الحركة الدفاعية البروليتارية حركة شعبية. اذ لم يمكن انتخاب جاك رو في الكونفوسيون ولم يلعب الا دوراً محدوداً في الكمونة وقلما تجاوزت شعبيته إطار مقاطعته Les Gravilliers إلا قليلاً.

٣) كان جاك رو، قبل كل شيء، داعياً للإضطرابات Agitateur، وظلت افكاره الاجتماعية موجزة ومبهمة: استنكر التجاوزات في التوزيع ولكنه لم يهتم لا بالانتاج ولا بضرورات الحرب. وصدرت عنه تصريحات معادية للملكية الخاصة. ولكن الم تكتف بطلب تغيير المالكين فقط؟.

٤) واخيراً قصر المسعورون مطالبهم على الصعيد الاجتماعي، وعبثا نحاول التفتيش عندهم عن ظل لعقيدة سياسية. لقد اكتفوا، بأن يروا في كل مكان، خونة، وان يوصوا بزيادة المراقبة وبإعدام الرهائن ويفضح التواطوء بين جماعة الكونفونسيون والمحتكرين. ومعاداتهم للبرلمانية كانت عنيفة مثلما كانت فوضوية. ولم يكن عندهم اي حس بالمسائل التي تطرح على أية حكومة.

والبعض من مهاجمتهم للحكومة الثورية تتفق مع هجمات المهاجرين. وقد اشار الى ذلك روبسبيار.

دال) الافكار السياسية لدى المهاجرين

شكل المهاجرون خارج فرنسا بؤرات معادية للثورة الفرنسية، ولكنهم كانوا عناصر نافذة للتوسع الفرنسي في الخارج، كما اشار الى ذلك غوديشو في كتابه «الامة الكبرى».

فضلاً عن ذلك يجب التمييز بين عدة هجرات: «ان مهاجري سنة ١٧٩٢، ومهاجري سنة ١٧٩٧ (بعد ١٨ فريكتيدور) كانوا في غالبيتهم اقل عداءً للثورة من مهاجري سنة ١٧٨٩. وقد لعب العديد من المهاجرين دوراً مهمًا في اوائل الثورة. واحد المهاجرين الأكثر اصلاحاً هو مونيه Mounier الذي اشترك من قريب في تحرير «اعلان حقوق الإنسان والمواطن»، ومذهبه السياسي سابق للأورليانية، الى حد ما.

ويجب ايضاً تمييز ما سماه شاتو بريان Chateau briand «بالهجرة المغرورة» (اي سادة الهجرة) والهجرة المحاربة والتي عرفت لمدة طويلة البؤس والجوع. ولا ينطلق «البحث حول الثورات» الذي نشره شاتوبريان في لندن سنة ١٧٩٧، من عدائية منهجية تجاه الثورة الفرنسية. والعنوان الكامل هو: «بحث تاريخي سياسي واخلاقي حول الثورات القديمة والحديثة، في علاقتها مع الثورة الفرنسية.

والكتاب باللغة الفرنسية الاكثر عداءً للثورة: ماليه دوبان Mallet du pan، وجوزيف دو مستر Joseph de Maistre (الأول سويسري والثاني من سافوا) ساعدوا على نشر الفكرة ان الثورة تتجاوز القائمين بها وانها من ارادة الله الخ... وعداؤهم للثورة زاد في مفعولها.

٣) الترميدوريونTHermidoriens والمتمردون

في التاسع من ترميدور من السنة الثانية للثورة، اي ٢٧ تموز ١٧٩٤ انتهت حقبة، في حين ان الثامن عشر من برومر يعتبر بدءاً لمرحلة جديدة، ان رجال ترميدور سوف يصبحون في معظمهم رجال برومر.

١ ـ الترميدوريون (مجموعة نواب اتحدت للقضاء على روبسبير)

كانت الأفكار السياسية عند هؤلاء في اساس العقيدة الليبرالية الحديثة. اي عقيدة النظام والوحدة والإنفاق، والحرية الملتبسة مع امكانية التمتع. تلك كانت عقيدة الترميدوريين استخدمت هذه العقيدة مبادىء سنة ١٧٨٩ لضمان النظام البرجوازي ولإكراه المعدمين على السكوت. وبدأت «السلالات البورجوازية» تتكون. وتعرف بنجامان كونستان على مدام دي ستايل ونشر بحثه «في قوة الحكومة الحالية لفرنسا وواجب الانضمام اليها». وعرف فيما بعد بزعيم الليبرالية.

اما مدام دي ستايل، فكانت في كثير من النواحي «مدللة» حركة ترميدور.

٢ـ البابوفية (نسبة الى بابوف) وهي حركة كانت ترمي الى المعادلة بين الثروات باعتماد قانون زراعي جديد

تعود البابوفية في اصلها الى مؤامرة قصد بها قلب حكومة الديركتوار (الادارة). تمحورت هذه المؤامرة على الشرطة، ففشلت، واعتبر بابوف زعيمها، فاعدم في ايار ١٧٩٧. واهم مصدر معلومات عن البابوفية هو الكتاب المنشور سنة ١٨٢٨. من قبل احد المتآمرين بوناروتي Buonaroti . اما «بيان الاقران» فيبدو ان مؤلفه هو سيلفان مارشال.

لم يحدد المؤرخون بعد بوضوح، حتى الآن، تأثير بابوف وبوناروتي، ومارشال في تكوين العقيدة الموصوفة بالبابوفية، وسنداً لرأي المؤرخ الايطالي غالانت غارون، ان بوناروتي، هو الذي اوحى الى بابوف، عقب اقامته في كورسيكا، جوهر عقيدته. ومهما يكن فان بابوفية بابوف لا تشبهُ بابوفية بوناروتي: فهذا الاخير ظل باستمرار اميناً لروبسبير، وشيوعيته الفكرية هي امتداد مباشر للشيوعية الطوباوية التي كانت في القرن الثامن عشر. فبابوف يبدو اكثر تموجاً (لقد فرح بسقوط روبسبير، قبل ان ينتسب اليه). واكثر اثارة للاضطراب (قضية اقالته سنة ١٧٩٣ ظلت غامضة). وشيوعيته البروليتارية في اساسها تتقارب من سياسة «المسعورين». والبابوفية هي تقنية اضطرابات اكثر مما هي عقيدة، انها خطة عصيان. انها اولاً ارتكاس للفقر وللجوع. ان الثورة الفرنسية «هي الحرب المعلنة بين الاشراف والعامة، بين الاغنياء والفقراء». وهكذا يطرح مسألة صراع الطبقات. ويؤكد بان الحكام يتبعون سياسة طبقة «وبيان الاقران» يؤكد ان الثورة السياسية ليست شيئاً بدون الثورة الاجتماعية: «ليست الثورة الفرنسية إلا طليعة ثورة اخرى اكبر منها بكثير واعظم منها بكثير وستكون الاخيرة».

ان المبدأ الاساسي الذي تقوم عليه البابوفية هو المساواة. وعلى المساواة قامت حركتها. ان «بيان الأقران» مثل بيان المسعورين، يؤكد على التميز بين المساواة الشكلية («ليست المساواة إلا وهما في القانون، جيلاً وعقيًا») والمساواة الحقيقية: «نحن نريد المساواة الحقيقية او الموت».

هذه المساواتية تؤدي الى الشيوعية ويرفض «البيان» القانون الزراعي او توزيع الاراضي لعدم كفايته: «نحن نسعى الى شيء اسمى واكثر عدالة، الخير المشترك او مشاعية الاموال، لا ملكية فردية للاراضي، الارض ليست لاحد، الاثمار هي لكل الناس» ان شيوعية البابوفية هي شيوعية التوزيع. فقد اراد البابوفيون إلغاء، ليس الترف فقط، بل حتى كل مظهر فيه عدم مساواة، بإستثناء فارق السن والجنس، كما كتب سيلفين. ماريشال. وهم قلّما كانوا يهتمون إلا نادراً بالانتاج. وشيوعيتهم تقشفية ظنينة. والنمطان من المجتمعات اللذان يرجع اليهما بابوف عفوياً هما الزراعة والجيش. وشيوعيته لا تطبق على المجتمعات المعقدة السائرة في طريق التصنيع. وعقيدته

متجهة الى الماضي، وهي من وحي روماني: وسمى بابوف نفسه غراشوس Gracch us. وسمى احد اولاده كايوس Cäius.

والبابوفيون يمجون الذكاء والمفكرين ويفضلون العمل اليدوي والفضائل العسكرية، حتى ان سيلفين ماريشال يذهب الى القول: «لتذهب كل الفنون ان لزم الامر شرط ان تبقى لنا المساواة الحقيقية».

والبابوفية هي عقيدة سلطوية مركزية. وعندما نجحت المؤامرة. كان بابوف يبغي الابقاء لمدة طويلة على دكتاتورية ما يسميه «لجنة التثوير».

وكان يجب ان يعتمد على حكومة قوية لكي يثبت الشيوعية، ويبدا عليه انه لم يعد يستطيب الديموقراطية المباشرة ولا الديموقراطية التمثيلية.

والبابوفية في نظر ماكسيم لوروا Leroy هي «مزيج من الارهاب والمساعدة الاجتماعية من الصحيح القول ان «بيان الاقران» يشبه المجتمع المستقبل «بمأوى». ومع ذلك فالبابوفية العقيدة الاولى الشيوعية بدون منازع، التي ترتكز على تنظيم سياسي، وليست مجرد حلم فيلسوف. ومن هنا ترتدي البابوفية اهمية اكيدة في تاريخ العقائد السياسية إذ بالرغم من طابعها الجماهيري، لم تلامس عقيدة بابوف الجماهير رغم زعمها انها تثيرها. لقد مدت البابوفية اثارها خارج الحدود الفرنسية. ولكن هذا الاثر ظل مقصوراً، بإستثناء بعض الشواذات، على بعض البرجوازيين المثاليين وعلى محترفي المؤامرة. وقد اوقف بابوف ثم اعدم (بعد مضي سنة على توقيفه) دون ان تبذل البروليتاريا اي جهد لإنقاذه.

الثورة الفرنسية: تاريخ واسطورة

وضع انقلاب برومر نهاية لنظام الديركتوار، انما دون ان يقضي على قوة الترميدوريين. ودخلت «الثورة الفرنسية» التاريخ.

وطيلة القرن التاسع عشر كثر عدد مؤرخي الثورة الفرنسية. ونشرت تآليف تيير، مينيي، لويس بْلان، بوشي، لامارتين، كابي، ميشيلي، تكوفيل، تين، جوريس صوراً مختلفة، واحياناً متناقضة عن الثورة، واقاموا حولها جواً من الاسطورة.

وانه من المفيد كتابة تاريخ هذه الاسطورة الثورية - التي التبست طيلة سنوات مع الاسطورة النابليونية قبل ان تتعارض معها -، ومن المفيد ايضاً اعادة رسم تطور الثورة والتدليل على وسائل انتشارها، وخصوصاً دور الكتب المدرسية. ويهتم تاريخ الافكار السياسية بالدرجة الاولى بكتب مثل تاريخ الجرونديين للأمرتين، والتاريخ الاشتراكي لجوريس، لان هذه الكتب حددت صورة للثورة امام جمهور واسع ويجب ابداء الاسف ان المؤرخين لم يهتموا اكثر بتاريخ التاريخ.

الافكار السياسية عند نابليون

كانت الامبراطورية حقبة عمل لا حقبة عقيدة. كان نابليون يكره الايديولوجيين ويعزو مسؤولية كل الآلام التي اصابت فرنسا الى الايديولوجية. «هذه الميتافيزيقية الضبابية، التي وهي تسعى بحذاقة الى اكتشاف الاسباب الاولى، تريد ان تؤسس على هذه القواعد تشريعات الشعوب، بدلاً من ان تكيف القوانين حسب معرفة القلب البشري، ووفقاً لدروس التاريخ.

ونابليون لم يكن فيه شيء من العقائدي، وقد كان يحدث له ان يدلي باحاديث ظاهرة التناقض، ولكنها كانت دائماً الاكثر مناسبة بحسب السامعين، والأمكنة والاحايين. فهو تارة يندد بالمبادىء الخاطئة لسنة ١٧٨٩، وطوراً يقدم نفسه كوارث للثورة («لقد انهينا قصة الثورة وحكايتها. ويجب الآن البدء بتأريخها») وفي مجلس الدولة، اكد، في ٤ ايار سنة ١٨٠٢: ، «في كل البلاد، تخضع القوة للمزايا المدنية... وقد تنبأت لعسكريين مترددين وحذرين، من حرص، فقلت لهم ان الحكومة العسكرية لا تقوم لها قائمة في فرنسا ابداً، ما لم تخضع الامة للتعسف طيلة خمسين سنة من الجهل...» ولكنه صرح فيها بعد لغورغو: «بعد التحليل الاخير يجب ان يكون المرء عسكرياً لكي يحكم. لا حكم الا بالمهماز والنعل...».

والافكار السياسية عند نابليون هي تجريبية تماماً، وكذلك الحال فيها خص افكاره الدينية. والدين عنده هو دعامة النظام الاجتماعي: «لا ارى في الدين سر التجسيد، بل سر النظام الاجتماعي»، ويضيف ان الدين يرضي «حبنا للعجائب» ويضمن لنا بالتالي الدجالين والسحرة: «ان الكهنة افضل عندي من امثال كاغليوسترو[1]، وكَانْت وكل الحالمين في المانيا...».

لقد «كان نابليون يهتم بالمدهش ويحب البذخ والاخراج المسرحي. ويعتقد ان الخيال هو الذي يحكم العالم. «ان عيب مؤسساتنا خلوها من اي شيء يتوجه الى الخيال. ولا يمكن حكم الانسان الا بالخيال. لولا الخيال لكان الانسان بهيمه» والى جانب الانتهازية توجد الشاعرية والحس الملحمي. وقد صنع نابليون في جزيرة القديسة هيلانة اسطورته.

● ● ●

---

(١) جوزف بلسامو، المسمى الكسندر، كونت دي كاغليوسترو، دجال بارع، وطبيب إيطالي. ولد في بالرمو (١٧٤٣ - ١٧٩٥) اعتنق الغيبيات، وانضم إلى الماسونية، وكان له شأن في بلاط لويس السادس عشر. وقد تورط في قضية «العقد». فأبعد عن فرنسا.

الفصل الحادي عشر

تأملات حول الثورة

كانت الثورة الفرنسية حدثاً مهمًا جداً بذاته، فقد أعدّ لها بموجات ايديولوجية قوية جداً، واقترنت بكثير من الايقاعات المتناغمة (في تاريخ الاحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) حتى ليستحيل ألا تحدث تموجات في تاريخ الفكر السياسي.

وليس في فرنسا وحدها، بل ايضاً، وبصورة خاصة في البلدان التي اصابتها حروب الثورة، والقنصلية، والإمبراطورية، لم يستطع فقهاء القانون والصحفيون والفلاسفة ان يتخلوا عن «التفكير حول الثورة». تفكير عاطفي، وانفعالي في بعض الاحيان، ولكنه ايضاً، وخصوصاً من قبل الفلاسفة الألمان، تفكير مدموج بمحاولة واسعة لإعادة بناء منطقية، واخلاقية، وميتافيزيقية وربما مدموج في فلسفة تاريخ او فلسفة فكر.

ان درسنا هو بدون شك درس كيفي، ولكنه، بكل تأكيد، الاسهل والاوضح ان ندرس على التوالي:

- رفض مبادىء الثورة التي لحظت بصورة خاصة في افكار بورك، وريفا رول، وجوزين دي ميستر (القسم الاول).
- الفلسفة الألمانية، من حركة التنور Aufhlärung الى هيغل Hegel (القسم الثاني):
- مؤلف هيغل او محاولة في فلسفة الدولة الحديثة: الدولة هي احدى «اللحظات» السامية في تاريخ هو بدوره تاريخ للفكر (القسم الثالث).

المقطع الأول: رفض افكار الثورة والتنكر لها

١ ـ ردة الفعل العاطفية عند بورك Burk

انه ولا شك تقليص لشخصية ولعمل بورك (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) ان لا ندرسها الا من خلال موقفه المنفعل تجاه الثورة الفرنسية. وعلى كل فإن كتابه: (افكار حول الثورة في فرنسا) سنة ١٧٩٠

يُعبر تماماً تقريباً عن مجمل فكره وبصورة خاصة، كما لاحظ ذلك ليو ستروس Leo Strauss: «انه ايمانٌ واحدٌ هو الذي اوحى لبورك بحملاته لصالح المقيمين الاميركيين، ولصالح الكاثوليك الإرلنديين، وضد وارن هاستن Warren Hastings، وضد الثورة الفرنسية... ان هذه الثورة... قل ما كانت الا لتؤكد تصوره للخير والشر، بآن واحد في مجال الاخلاق وفي مجال السياسة».

كان بروك برلمانياً كبيراً من اللويغ (حزب الأحرار الإنكليزي) ذا طبع عنيف، وفكر قليل المنهجية (على الأقل في عرض قناعاته). لم يكتب بروك بحثاً حول النظرية السياسية. ان افكاره حول السياسة معروضة في رسائل، وفي خطب، وفي «مقالات» هجومية ظرفية وهو ينطلق من الأقوال المأثورة ومن دفقات شاعرية او جدالية، ومن حجج ضد الإنسان هادفاً في اغلب الاحيان الى نتيجة عملية. من هنا التناقضات الظاهرية، المعزوة فقط الى الظروف المختلفة التي تثير عاطفته. ويظل الإلهام دائماً هو هو. انه اولاً، (عند هذا الرجل، الذي هو بالدرجة الأولى متناقض)، الحقد على «الفلاسفة الباريسيين» وعلى روسو بصورة خاصة، الحقد على «المجربين الشجعان للاخلاقية الجديدة» ليس لأنه لا يقبل نظرية العقد الاجتماعي وسيادة الشعب بل على العكس. ولكن لا احد شدد اكثر منه على هذه الفكرة بان العقل والنظرية ليسا سندين صالحين لحياة المجتمعات، وان التاريخ لا يصنع من «البحوث النظرية» (وهو امر يمجه بورك بغريزته كإرلندي. وارستقراطي، وجزيري) بل من خزن كبير للتراث وللحذر وللأخلاق المتجسدة في اعراف وفي «حضارات». كان بورك يحتقر بعنف الشرعية التي تتماهى عنده بالايمان العقلاني بحقوق ميتافيزيقية[1]، وكان ينكر القول بان الدساتير يمكن ان «تصنع» او توضع (نفس الفكرة عند جوزيف دي مستر) بل هي «تنمو» بتنامي الثروة الواقعية (التجريبية) عبر العصور. وإذا كان معجباً مولعاً بالدستور الانكليزي فما ذاك الا لانه يرى من خلاله الحق الطبيعي مجسداً (وكان الحق الطبيعي دائماً من اكبر إهتمامات بورك) بل لأن هذا الدستور في نظره يمتاز باعطاء الانكليز الحرية فعلاً وابراز قيمتها. «كحالة خاصة بشعب هذه المملكة، دونما رجوع الى اي قانون آخر اكثر عمومية او اقدم».

فهو يبشر، الى حد ما، بهيغل في الايحاء الذي يتجلى في فكره، بان الواقع (اي الحاضر القائم وليد العصور) هو عقلاني. واخيراً كان بروك، الليبرالي المعاصر لأدم سميث، يعتبر تعاسة الفقراء كأمر رباني، ويغضب من «الفكرة النظرية» القائلة بان مرسوماً بشرياً «يمكن» ان يعالج هذا البؤس. ذلك انه يؤمن تماماً بان الانسان لا يستطيع ان يصبح السيد الحكيم المتحكم بمصيره: ان تأملات حكم المشترعين لا توصل ابداً الى الحكمة العملية الموجودة في «ما حصل خلال احقاب طويلة من الزمن وعبر اشتات من الاحداث».

---

(1) كان بورك يرى لكلمة «ميتافيزيك» معنى ذميًا.

ويتحل فكر بورك في اطار ايديولوجي هو بآن واحد كلاسيكي (الحكمة الشيشرونية) وتومية. وربما يضاف اليها، لدى هذا الارستقراطي الليبرالي الفرداني اخلاقية وجمالية تمثلان النظام والجمال في الفوضى الطبيعية وفي انطلاق كل ما هو فرداني.[1]. وقد اخذ بورك غالباً على كونية «الفكر الفلسفي» ينطلق من «تزمين للأزلي». ومع الافتراض بان المآخذ لا يمكن ان يرتد عليه، فإنه بالامكان، بكل تأكيد، الكلام بصدده، عن محدودية الشيء الروحاني وتجسده.

كتاب «التأملات حول الثورة في فرنسا».

ان مناسبة هذا الكتاب المكثف، الملهم بقدر ما هو مضطرب، الخالي من الصفاء، كانت اشارة بالثورة الفرنسية اطلقها برايس price في الرابع من تشرين الثاني سنة ١٧٨٩ في كتاب «مجتمع الثورة».

قبل كل شيء يغضب بورك من ان برايس قد اقترح اعتبار الثورة الفرنسية كنموذج للبريطانيين: فهؤلاء بفضل ثورة ١٦٨٨ وبفضل التقاليد ودساتير المملكة، قد اصبحوا شعباً حراً؟، في حين ان الحرية المعلنة في فرنسا ماهي إلا مصدراً غير محدود للاضطرابات، لأن الحرية يجب ان تكون «حازمة، اخلاقية ومنظمة جداً».

«اني اعلق حكمي على الحرية الجديدة السائدة في فرنسا الى حين استعلامي عن كيفية تطبيقها من قبل الحكومة وعن ماهية نظرة السلطة العامة وتوافقها، ومع الانتظام العام ومع الانضباط العسكري، ومع انتظام وتوزيع المدفوعات العامة الفعلية، ومع الأخلاق والدين، ومع ضمان الملكيات، ومع السلم وحسن التنظيم، ومع الآداب العامة والخاصة. وتدرك من خلال هذا القول الدوافع الدائمة التي تحمل بورك على تفضيل القيم العملية، باعتبارها الحارسة والضامنة الوحيدة للنظام الطبيعي، رغم قبوله نظرياً بالقيم الكونية الكلية. والفكر النفعي الذي طبع انكلترا في القرن الثامن عشر بطابعه العميق هو الذي يقوده احياناً الى حجج تقترب من حجج المكيافيلية.

وفي جدول ظاهر التناقض يقارن بين الثورة الفرنسية، وهي هندسة متعرجفة، قائمة على صحيفة بيضاء[2]، وبين الدستور الانكليزي الذي لا تكمن حكمته العميقة في بعض القواعد او المبادىء فقط بل في تناسق العادات والاعراف والمؤسسات المتماسكة، المستقرة عبر العصور، تناسقاً واسعاً ومرهفاً. وهذه المؤسسات دون ان تناقض إحداها الأخرى منطقياً، تراكمت وانسجمت وتمازجت محدثة، بصورة طبيعية الحوار المتعاقب بين الاحزاب السياسية التي يقوم

---

(١) المؤلف الوحيد النظري، لبورك عنوانه «بحث فلسفي في أصل أفكارنا حول السامي والجميل». وتمشياً مع الحساسية الانكليزية يعتبر المؤلف باكورة رومانطيقية بمقدار ما يدافع عن حق الاحساس والغريزة من عقال العقل.

(٢) أي على هدم ما سبقها.

دورها، بآنٍ واحد على تحفيز وتوازن هذا الجهاز الحي الذي هو الدستور البريطاني. هذه المقارنة بين الدستورين والحريتين هي الشاشة العميقة التي رسم عليها بورك، بمناسبة بدايات الثورة الفرنسية اهم المواضيع في فلسفة محافظة.

كرهه للتجريد.

«ان الفلاسفة الباريسيين هم اسوأ من المفكرين غير المبالين «بالمشاعر» «والعادات» التي تدعم عالم الأخلاق... فهم يعتبرون الناس، في تجاربهم، كما يعتبرون الفئران تحت مضخة هوائية او في وعاء فيه غاز سام، لا اكثر ولا اقل....

.... ان القرارات القومية او المشاكل السياسية لا تتركز بالدرجة الأولى حول الخطيئة او الخطأ. انها ذات صلة بالخير او الشر... بالسلم وبالراحة المتبادلة... بالتصرف الذكي في مزاج الشعب...

... والعادة القديمة هي دعامة كل حكومات العالم».

والجدة في الثورة الفرنسية التي يميزها بورك عن غيرها من الثورات (الانكليزية مثلاً) في انها ثورة «عقيدة ومعتقد نظري» «وهي اول ثورة فلسفية» قام بها اناس يعملون تحت قوة المصادفة، وينسون ربما «الشيء الوحيد الذي نسأل عنه بكل تأكيد، وهو ان نتصرف في وقتنا وعصرنا وحاضرنا».

واعلان حقوق الانسان والمواطن يثير بصورة خاصة تهكم بورك الحاد، وبالمقابل فهو يركز على الخصوصي والمفرد، والمدهش، وعلى ما هناك من فوارق طبيعية، مكانياً وزمنياً وما يتعلق منها بالعادات وبالتجارب وبالاشخاص.

الثناء على الطبيعي

ليست الطبيعة عند بورك «كلية» عقلانية بل هي ما تقدمه لنا العناية الإلهيّة بمطلق حريتها الغامضة التي نشارك نحن فيها «بصورة طبيعية».

من هذا المنطلق يثني بورك على الأعراف وحتى على المعتقدات الجامدة (يراجع هيوم):

«كلما سادت المعتقدات كلما اصبح تأثيرها أعم وكلما ازداد حبنا لها» هذا الليبرالي لا يقبل ابداً بالمساواة لانها ضد الطبيعة، ويرفض باحتقار المزاعم القائلة بإنه بامكان مصففي الشعر ومنيري المصابيح حكم الدولة.

الثناء على الضغوطات.

يؤمن بورك بأن المجتمع المدني يرتكز على عقد وضع حد لحالة الطبيعة، هذه الحالة التي كانت «طبيعتنا العارية المرتجفة». ولكنه هنا يقصد حالة الطبيعة السابقة للعناية الإلهية (والتي هي بالتالي مجرد تصور)، بحيث ان المجتمع المدني «الإتفاق» هو حالة الطبيعة الحقيقية (الإلهية). لا شك ان المجتمع المدني يهدف في النهاية الى حماية حقوق الناس، ولكن هذه الحقوق هي حصراً حق الوصول الى السعادة عن طريق انتصار الفضيلة على الأهواء. ويجب ايضاً ان نحتسب بالدرجة الأولى في عداد هذه الحقوق حق المحكومية وحق القوانين وحق الإكراه. وحق كل انسان في البقاء وفي السعادة لا يقتضي مطلقاً الحق الفردي في مناقشة الشؤون العامة، وحق المشاركة في الحكم، بل فقط الحق بوجود حكومة صالحة. وهو يدعو اذن الى حكومة من «ارستقراطية طبيعية»، مطبوعة تماماً بممارسة إنضباطية شخصية وفضائل صارمة وتشديدية. من هنا المدح المسرف الذي يكيله للاكراه بشأن الزواج والتقشف والدين.

في المؤسسات المتجسدة في اشخاص.

هذا الموضوع ذو الحظ الكبير في كل فكر تقليدي يستمد اصله عند بورك من كرهه للشرعوية. كانت الثورة الفرنسية تتوق الى جعل العائلة المالكة صاحبة الولاية الطبيعية البسيطة في الوظيفة العامة. «ويصبح الملك إنساناً والملكة امرأة» يقول بورك باستنكار. ولا تعرف غضبته الحدود عندما يتصور المهاجمات للملكة الشابة ماري انطوانيت. هذا الافتئات على الوظيفة الملكية، الذي لا يقيم حرمة لجسد الملك يبدو له بآنٍ واحد ارتكاباً للمحرمات وخرقاً للمشاعر الطبيعية. الحب هو قانون من الطبيعة. ومن الطبيعي ان نحب الاشخاص انما ليس من الطبيعي ان نتوقع من الناس ان يحبوا المؤسسات والوظائف.

الحريات وليس الحرية.

وكما ان بورك قد دافع بصورة خاصة، في قضية المستوطنين في اميركا، عن حريات الجماعات الانكليزية ضد المحاولة الرامية الى المركزية والى الدمج، من قبل جورج الثالث، كذلك يثور ضد مشاريع الجمعية الوطنية الفرنسية الرامية الى تقنين التنظيم الاداري والمالي للملكية في فرنسا. فهذا التنظيم الذي كان قائماً هو ثمرة التاريخ والتجربة وشبكة الخلايا حيث توازنت الحريات العملية المتعددة. ان الحريات لا يمكن ان تكون الا ثمرة إرث، أما الزعم بان الحرية هي مطلقة فلا يؤدي الا الى فقدها. والموضوع عالجته فيما بعد وبإشباع (في فرنسا) مدرسة مجلة «الأكسيون الفرنسية»، ودعاية حكومة فيشي[1].

---

(١) حكومة فيشي هي حكومة رئسها المارشال بتان بين ١٩٤٠ - ١٩٤٤. وكانت موالية لهتلر أثناء الحرب فاتهمت بالخيانة العظمى من قبل الفرنسيين الديغوليين والمقاومة.

الثورة في تاريخ العناية الإلهية

لم يتورع بورك وهو يعالج موضوعاً سوف يوسع تماماً من قبل مستر Maistre، ان يرى في الثورة الفرنسية قصاصاً من الله لخطيئة البشر. في رسائله الأخيرة افترض ان نصر هذه الثورة كان بإمر من العناية الإلهية، وان الدولة التي انبثقت عنها قد وجدت «كلعنة على الارض لعدة مئات من السنين». وقد حمله تشاؤمه على الظن بان الناس لن يكونوا، في مواجهة هذا التيار الجارف، لا فضلاء ولا مصممين، على الوقوف بوجهه. والتاريخ الالهي عند بورك لا يوجهه عقل، انه عفوي بأكمله. والمصادفة هي احدى صفات الله في نظره.

٢ ـ الثورة المعاكسة والكتاب باللغة الفرنسية.

من بورك الى كتاب اللغة الفرنسية ظلت عناصر الاتهام ضد الثورة الفرنسية هي ذاتها. ومع ذلك فالاطار الايديولوجي قد اختلف لقد انحى بورك باللائمة على ١٧٨٩، ومجد اولاً انجلترا، (وتركيبها) الذي لا مثيل له في ما خص الحريات والعادات الموروثة. وبطبعه الخاص وبالانفعال الذي نقلته الاحداث اليه تقلد لوك وتأثر (حتى لا شعورياً) بالمنفعية. ولم يلتفت ريفارول، ولا جوزيف دىماستر ولولفتة واحدة الى المؤسسات البريطانية. لقد اعتبر ريفارول ضمن خط فولتير. اما جوزيف دىمستر، فكان ذا فكر تيوقراطي خالص، وقد غرف، فضلاً عن ذلك، من منابع النورانية التيوصوفية، اكثر من غرفه من العقائد التيوقراطية الوسيطية.

أ ـ ريفارول

لم يكن ريفارول منظراً، ولكن ذكراه ماتزال حية حتى اليوم (راجع الصحيفة التي تحمل اسمه) ودراسة مؤلفاته تكشف عن الجذور التي يغرسها الفكر المناوىء للثورة في فلسفة القرن الثامن عشر والثورة المضادة ليست مجرد ارتكاس ضد قرن الفلاسفة، فهي تدين لهم بالكثير، مع لجوئها احياناً الى بعض المواضيع المستعارة عنهم لتستعملها ضدهم.

قبل سنة ١٧٨٩، عرف ريفارول، (١٧٥٣ ـ ١٨٠١) كمحدث بارع متخصص في المقالب والطرف لقد كان طفيلياً ساخراً في مجتمع سائر الى الانهيار، انه اخر الوصوليين في النظام القديم. يقول عنه ديبدور V. H. Debidour في مقدمته لقطع مختاره نشرها غراسي سنة ١٩٥٦، ان فيه شيئاًمن جان جاك روسو، وشيئاً في شيني Chenier، كما فيه خصوصاً شيء من فولتير، «انه من عصره تماماً، وليس هو الا من عصره».

ولكن الثورة انفجرت وقام هو ضدها. هذا الملحد اصبح مدافعاً عن الكنيسة وعن الملكية، ولكن موقفه هذا لم يمنعه من القسوة في الحكم على لويس السادس عشر. وانتقد اعلان الحقوق: «مقدمة مجرمة لكتاب مستحيل» وكان يرى انه من الواجب ابدالها ببيان عن الوقائع وبيان عن الواجبات. وندد باوهام السيادة الشعبية والمساواة واظهر تفضيله للزراعة واستعمل بصورة واسعة

موضوع الشجرة[1] («آه. لا تكونوا اكثر علمًا من الطبيعة!. اذا اردتم ان ينعم شعب عظيم بالظل، وان يتغذى من اثمار الشجرة التي تزرعون، لا تتركوا جذورها مكشوفة»).

ويحمل احد مؤلفاته عنواناً ريناني الصبغة (نسبة الى Renan): في «الانسان المفكر والفاضل» (١٧٩٧). ويتكلم كما يتكلم موراس Maurras فيما بعد، عن السياسة الطبيعية: «يجب ان لا نريد ان نكون اكثرعلمًا من الطبيعة».

ولكنه يظل رجلاً من القرن الثامن عشر، ويأتي على ذكر السعادة مثل روسو ومثل سان جوست: «ليس للأمة حقوق من شأنها ان تقضي على سعادتها... والممثلون الحقيقيون للأمة ليسوا منفذي ارادتها المؤقتة، بل اولئك الذين يفسرون ارادتها الخالدة ويتبعونها: هذه الارادة التي لا تختلف مطلقاً عن مجدها وعن سعادتها».

في الاطر التاريخية المختلفة، سيكون لريفارول خلفاؤه: ادباء لامعون ومدللون، ادمغة واضحة ورشيقة، واقلام وقحة. السياسة قلما استجلبتهم، لو لم يحملهم القهر، الذي يتسبب به «الأيديولوجيون»، ذوو اللغة الثقيلة، والخوف الجسدي من الشعب الغاضب، على الوعي الفاجيء، بانهم متضامون مع مجتمع النظام فيه والتراث يؤمن لهم الطمأنينة والنجاح. وعند المقارنة يتبين ان هؤلاء السلبيين الوقحين كان يتحركون كفرسان للملك باسم التراثية حائمين دائرين حول الكتيبة الثقيلة من الاكاديميين الذين سوف يسدون الفراغ في الزمن المقبل.

ب ـ الحركة التنويرية والتيوقراطية (حكومة رجال الدين)

ان تقليدية ريفارول هي من السمت الفولتيري؛ وتقليدية جوزف دي مستر تغرس جذورها في التنويرية التي ازدهرت عريضة نوعاً ما، في اواخر القرن الثامن عشر. ونحن لا نستطيع هنا الا ان نشير الى تأليف فابر دوليفه (١٧٦٨ ـ ١٨٢٥) والى تأليف كلود دي سان مارتان (١٧٤٣ ـ ١٨٠٣) (الفيلسوف المجهول)، مؤلف كتاب «انسان الشهوة» (١٨٩٠) وفيه بحث عن «النظرات السياسية والفلسفية والدينية حول الثورة الفرنسية» (١٧٩٥) سبق بسنة واحدة كتاب «نظرات حول فرنسا» لجوزيف دي مستر J. de Maistre، وفيها اشارة مثلها، الى الصفة السماوية للثورة.

ومستر ذو عبقرية قوية وموجزة يفتقر اليها سان مارتان افتقاراً كاملاً، الا ان هذا الاخير قد اثر في خلصائه تأثيراً عميقاً. ومن المفيد في هذا الشأن ان نشير:

١) الى المنابع الصوفية لهذه التقليدية الفرنسية: في «نظرات حول فرنسا»، صرح جوزيف دي مستر انه ينتظر «وحياً» جديداً. وهو تعبيٌر ديني جديد يعبر تماماً عن معنى الاناجيل. وفي هذا

---

(١) المستعمل بصورة واسعة في الأدب التقليدي (يراجع فيما بعد صفحة ٥٣٨).

بعد كل البعد عن العقلانية التي كان يتباهى بها موراس. (Mauras).

٢) ان نقاط الالتقاء بين التقليدية الصوفية عند «مستر Maistre» والمسيحية الجديدة للسان سيمونيين. فالتقليدية والسان سيمونية تشتركان في اكثر من نقطة التقاء: فالاسقف السان سيموني، لمقاطعة برتانية، لويس روسو استقى من سان مرثان ومن جوزيف دي مستر، وعاد سنة ١٨٣٤ الى الايمان الكاثوليكي، مروراً بالفوريرية، (نسبة الى فورية) ليصبح داعية متحمساً للكاثوليكية الاجتماعية. ومثل هذه الحالة لم تكن نادرة. لانها تؤدي الى شكوكية سليمة، تجاه الخطط التي تباعد او تدخل تمييزات قاطعة بين مختلف حركات الفكر خلال حقبة واحدة من الزمن.

ج- مَنْهجة المواضيع المعادية للثورة

انه مع جوزيف دمستر، ثم مع الفيكونت ديونالد (علمًا بان شاتوبريان، ولامني جاء بنغمة مختلفة،) انتقلت التقليدية، التي ظهرت يومئذٍ وكانها نقيض الثورة، من ردود فعل حادة، عند بورك، ومن قصائد هجائية، عند ريفارول لتصبح بناءً او جسمًا من العقائد المتماسكة.

ان الاستمرارية في معالجة ذات الموضوع، بين «الافكار» (١٧٩٠) لبورك و«نظرات حول فرنسا» (١٧٩٦) لجوزيف دومستر، اكيدة ولا تقبل النقاش: نفس التحفظات ضد العقلانية المطبقة على المجتمعات البشرية، نفس الفورة الغاضبة عند ذكر تركة التقاليد المثوية، ونفس الايمان بالعناية الإلهية المنظمة الخفية المتسلطة على قدر الشعوب، ونفس فلسفة التاريخ التي تضفي المعنى الاخلاقي على الكوارث السياسية وترى فيها اشارة للعقوبة الالهية على الخطيئة.

وكذلك تبدو أكيدة مديونية الماسوني المتصوف جوزيف دمستر تجاه نورانية سان مرتان وتصوره الصوفي جداً «للجلاد» مثلاً: «انه رعب رابطة تجمع العالم،... انه عامل غير مفهوم في العالم» او تصوره للخراب[1]، كل ذلك لا يمكن أن يُفهم إلا في ضوء النورانية، ودراسة دمستر «وأيضاً دراسة بونالد، الاقل إلهاماً، والأكثر منهجية» تقع في محلها تماماً هنا. ومع ذلك فنحن نؤجل بحثها وعرضها الى الفصل الثاني عشر، مع دراسة التقليدية الفرنسية في القرن التاسع عشر لأسباب تتعلق بالترتيب التاريخي فقط: لا شك أن فكر جوزيف دمستر كان قد تكون كاملاً حوالى سنة ١٧٩٥، ولا يقل عن ذلك صواباً إنه في ظل الرستوراسيين كان له هو ولبونالد أكبر الأثر. توفي مستر سنة ١٨٢١ وبونالد سنة ١٨٤٠، في حين أن بورك وريفارول وسان مارتان

---

(١) فوق هذه الأجناس المتعددة من الحيوانات، يقع الانسان الذي لا توفر يده المحطمة أيّ حي.. ولكن هل هنا القانون مقصور على الانسان؟.. أي كائن يدمر من هو مدمر كل شيء؟ هو الانسان مكلف بذبح الانسان.. الحرب هي التي تنفذ المرسوم. الا تسمعون الأرض تصرخ وتطلب الدم؟.. الأرض لم تصرخ عبثاً: الحرب تشتعل، واخذ الانسان بالهياج الإلهي، الغريب عن الحقد والغضب، فتقدم نحو ساحة الحرب، دون أن يعرف ماذا يريد، أو يفعل.. لا شيء يقاوم القوة التي تجر الانسان نحو المعركة، بريء، قاتل. آلة طيّعة بيد رهيبة، غطس رأسه الى أسفل في الحضيض الذ حفر بيده.. ويدور الملاك المبيد كالشمس حول هذا العالم البائس، ولا يترك أمة تستعيد أنفاسها الا ليضرب لخربات (Les Soirées de Saint-Petersbourg., 7 entretien).

قضوا على التوالي سنة ١٧٩٧، ١٨٠١، ١٨٠٣. وكان من الكافي إذن أن نشير هنا إلى إستمرارية التيار المعادي للثورة[1].

المقطع الثاني. الفلسفة والسياسة في المانيا

حوالى سنة ١٧٨٩، قطع كنت Kant نزهة العزلوية اليومية انتظاراً لوصول بريد فرنسا. سنة ١٧٩٣ كتب فيخت Fichte كتيبن لكي يدافع عن اعمال الكونفاسيون. كتب هيغل Hegel مستذكراً، فيا بعد، بدايات الثورة الفرنسية يقول:

«... ها قد توصل الانسان الى المعرفة بان الفكر هو الذي يجب ان يحكم الواقع الروحاني. لقد كان اذاً فجراً مشرقاً. كل الكائنات المفكرة شاركت في الاحتفال بهذه الحقبة... وساد. في هذا الوقت، شعور مهم، ورجفة فرح مرت بالعالم، كما لو ان التآخي الحق بين السماوي والارضي، قد تحقق».

ومع ذلك، وعقب سنة ١٧٩٥، وقبل ذلك بكثير، في رأي البعض، عزف كل المفكرين الإلمان تقريباً، بحزن تختلف درجته، إن لم يكن عن مبادىء الثورة فعلى الأقل عن عملها. إن جنتز Gentz هو الذي صرح سنة ١٧٩٠ «اني اعتبر نكسة هذه الثورة كاعظم مصيبة اصابت الجنس البشري سابقاً» كما نشر بعد ١٧٩٣، ترجمة، مزودة بالتعليقات المرحة، «للافكار» لادمون بورك.

وعلى الرغم من هذا الكره السريع، فان معظم الكتاب الالمان تقريباً ظلوا واعين تماماً للاهمية الحاسمة، الكلية للثورة الفرنسية (تذكر الافكار التي اوحت بها معركة فالمي لغوته. Goethe...). وليس من الاسراف القول، انه، بالنسبة الى البعض على الاقل، ساهمت اهمية «الاشارة» التاريخية، التي هي الثورة الفرنسية، بقوة، في دمج الاحداث السياسية والاجتماعية ضمن فلسفتهم.

ان سبب هذه التغيرات، تجاه الثورة الفرنسية، وايضاً ان سبب الهيمنة والاغراء الذي مارسته الثورة على الفكر الالماني، يكمن ربما، في السياق الايديولوجي، الذي كانت المانيا غارقة به، في بداية القرن التاسع عشر. سياق تختلط فيه، حتى الانصهار احياناً، تأثيرات فلسفة الانوار، وتأثيرات النزعة التاريخية والمدرسة ما قبل الرومنسية (والقبرومنسية Préromantisme).

١ ـ السياق الايديولوجي

عرفت المانيا القرن الثامن عشر، ككل اوروبا، عهد فلسفة «الانوار»؛ الاوفكلا رونغ L. AUFKLARUNG. كانت هذه الفلسفة اشتقاقاً من تصورات ليبنز، تعممت وشاعت، بصورة

(١) يجب أن لا نغفل السويسري هالر Ch- L de HALLER(١٧٦٨ـ ١٨٥٤) تلميذ بونالد وعبله، مؤلف.. بعث العلم السياسي (١٨١٦ـ ٣٤، المجلد ٦).

خاصة، على يد احد تلامذة هذا الاخير ولف. Wolff.

ومن عدة نواح، ترتدي الاوفكلارونغ نفس المميزات «فلسفة الانوار» في بقية اوروبا، وفي فرنسا بصورة خاصة: نفس المنهج التحليلي والانتقادي (الذي هو منطلق كنت)، نفس الميل نحو العقائدية (الدوغماتية) المنطقية الخالصة، نفس الرعب من «الجهل». عرَّف كنت تماماً طموح الاوفكلارنغ: «.... (انها ترمي الى) عتق الانسان الخارج من القصر الفكري حيث عاش حتى ذلك الحين بفعل ارادته الذاتية... تجرأ واستعمل عقلك. هذا هو شعار الأوفكلارنغ».

ومع ذلك، فالأوفكلارنغ، الذي لم تعتمده إلا نخبة ضئيلة (وليس كل النخبة الفكرية الإلمانية) والذي تعايش مع حركة قوية تقوية، اتصف ببعض الصفات التي تميزه تماماً.

فالاوفكلارنغ، اولاً، ليس هو، او هو قليلاً من الحركات الفكرية السياسية، لقد اهتم اساساً بالمسائل الدينية او الاخلاقية. ان هدفه، قبل كل شيء تربية العقل الانتقادي، في الميادين الاخلاقية.

وعلى الصعيد السياسي، قلّما هيأت العناصر المختلفة، المفكرين الالمان، واعدتهم لتوجيه انتقادهم نحو المؤسسات: التأثير اللوثري، التجزئة السياسية للبلدان الألمانية، الميول المثالية لدى النخبةالفكرية، بورجوازية مستوظفة في أغلب الأحيان، الخ وعلى كل، فان الاستبداديةالمستيرة كانت تستخدم وتستقطب لصالح الملوك المطالب التافهة نوعاً ما، التي كان ينادي بها المتنورون، وذلك في سبيل اقامة حكومة مستنيرة بالعقل عند البحث عن السعادة المنجية للشعوب.

ولكن الحركة التنويرية بصورة خاصة، لم يكن لها في المانية (الا عند ولف ربما) الصفة العقلانية الباردة (او المتدينة ظاهرياً) التي ارتدتها في فرنسا فلسفة الانوار. ان اهتماماتها الاخلاقية القوية جدتها في اضطراب بلغ عند لسن Lessing، مثلاً[1] حدَّ انتظار ظهور دين خالص حق. وهذا يفسر، الى حد ما، لماذا احس كنت (Kant)، الذي كان، براي سبنلي، J. c. Spénlé يعتبر «نهاية وتصفية الاوفكلورنغ بآنٍ معاً، بضرورة تأسيس فلسفته، لا على معطيات تجربة بل على مقولات معينة (بواسطة الفهم) لعقل خالص. من هذا يفسر ايضاً كيف ان غوته وهردر انتقلا بسهولة كلية سنة ١٧٧٠ في ستراسبوغ، من مناخ، الاوفكلارنغ الى مناخ الجرمانية التي تتميز «بالعاصفة والهجوم». (Sturan und drang) لم تطور فلسفة الأنوار في إلمانية، (على صعيد الايديولوجيات السياسية على الاقل)، نفس القوة الاكالة، كما في فرنسا.

وعقب سنة ١٧٧٠، فضلاً عن ذلك، اصطدم الاوفكلارنغ بارتكاسة مضادة للتفكرية ومضادة للعالمية (كوسموبوليته)، تلك هي ارتكاسة «العاصفة والهجوم» (Sturm und drang). ان

---

(١) لو أن الله اقترح علي بأن اختار بين الحقيقة المملوكة، أو البحث الذي لا يكل لأجله: احتفظ بالحقيقة لك، اما انا فاختار حيرة البحث».

نقطة الانطلاق في هذه الارتكاسة كانت ولا شك جمالية خالصة (لسنغ في كتابه Dramaturgie de Hambourg، انتقد الجمالية الكلية زعمًا، عند الفرنسيين وامتدح شكسبير مع التوصية بالرجوع الى الطبيعة الفجة العذراء. ومع ذلك، فان الحركة لم تكن بدون مضاعفات سياسية، من حيث انها حركة قومية خالصة، وثانياً لانها «لوّنت» فكر مؤلفين امثال هردر وفيخت Fichte وبدون شك هيغل ايضاً.

اما الرومنسية الالمانية، فمن الصعب توضيح مكانها في سياق الافكار السياسية. وحده هلدرلن Holderlin بدا مهتمًا بالاحداث السياسية. ومع ذلك نلاحظ بان المدرسة الرومنسية عند «الاتنان» Athenaeum تعتقد احياناً بانه من الواجب عليها الانتماء الى فخت Fichte. ولكن هناك موضوعاً في الرومنسية الالمانية ربما اثر تأثيراً مبهمًا على الاقل في نمط الفلسفة السياسية بعد فخت. في المقام الاول، هناك موضوع «الديناميكي اللامتناهي» (الموجود سابقاً عند لسن)الأزلي غير المكتمل: الذي يمكنه ان يكون مدخلاً لفكرة العودة الدورية كما يكون مدخلاً للحركات الديالكتية في التاريخ. ثم هناك موضوع «التنظيم» Organiciste لاشتراكية في الحياة وللتجربة، المرتكز على عناصر غير عقلانية (عادات موروثة، خرافات، اعراق) يشمل ويتجاوز الفرد.

وأكثر من الرومانسية كان للتأريخية، التي ارتبطت بها اسماء ادم مولر Müller وسافيني Savigny، مرمى سياسيٌ مباشر. في سنة ١٨٠٨ - ١٨٠٩، امتدح ادم مولر قارىء بورك وديمستر، بعد ان رفض رفضاً قاطعاً التركة الفردانية من الحق الروماني ومن فلسفة القرن الثامن عشر ـ في سلسلة من المحاضرات القاها في درسد، مدحاً ملحاً التطور التاريخي الذي، اولد، بحسب رأيه، الدولة، جهازاً مزوداً بالحياة، وبالوحدة وبالاستمرارية. بالنسبة الى مولر، الدولة تعلو على كل شيء، لانها وحدها تمتلك «روحاً مشتركة». ورغم ذلك، ليست الاستبداية مبررة (لانها هي بالذات ايضاً مظهراً من مظاهر الانفرادية: انفرادية الملك؛ مقابل عظيم قدرة الدولة يطرح مولر الشعور الديني. في سنة ١٨١٤، اخرج المؤرخ والحقوقي سافيني، (رداً على بعض المشرعين الالمان الذين طالبوا لالمانيا بنظام حقوقي مقونن مستوحى من القانون المدني الفرنسي) نظريته عن الحق «نتاج تاريخي ومشاعي لنفس الشعب» (فولكسجست (Volksgeist). والفولكسجست المتنامي باستمرار، له شكل مرئي هو الدولة، التي انطلقت تاريخياً من العائلة، ثم من القبيلة، لتصل الآن الى الجماعة الموسعة. وكل التنظيم القضائي الموروث من العصور هو شرعي، : انه الشكل الشرعي للدولة.

٢ ـ السياسة في فلسفة كنت

ان المؤلف السياسي المباشر الوحيد لكنت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) هو «مشروع سلام دائم» (١٧٩٥). وهناك ايضاً تآليف اخرى هي مجرد مقالات في الغالب تعالج المسألة السياسية انطلاقاً من نظرة حول الاخلاق والحقوق، او انطلاقاً من فلسفة التاريخ. ومع ذلك فهذه المؤلفات، او اجزاء المؤلفات، هي ابعد من ان تعبر على مجموع الفكر السياسي الموجود في فلسفة كنت: وكتابه

(نقد العقل الخالص)، و(نقد العقل العملي) ضروريان ايضاً لفهم فلسفته السياسية كضرورة الكتابات والتلميحات المخصصة مباشرة للسياسة.

ان تفكير كنت حول السياسة والتاريخ يأخذ معناه وموقعه من خلال مجموعة من المثل التجاوزية العلوية. بالنسبة الى كنت لا وجود للعلم المطلق بالواقع بذاته. ان العلم ليس إلا مجالاً للمعرفة، والعمل هو مجال الاخلاق. وهو يلتجيء لكي يضع مقومات اخلاقيته وميتافيزيقيته الى «الشكل المطلق الخالص» للواجب، الى المقتضى الاخلاقي المثالي.

المصادر والمستقرضات.

لقد تشبع كنت، عدا عن الكتاب السياسيين القدامى، بمونتيسكيو، وبروسو خصوصاً، ثم بالمتنورين Aufklärer. وهو يستعير من مونتيسكيو فكرة فصل السلطات الثلاثة وتوازنها. وعن جون جاك روسو اخذ نظرية العقد الاجتماعي التالية لحالة الطبيعة وحولها: لم تعد القضية مطلقاً نوعاً من الفرضية التاريخية، بل «فكرة عن العقل» تؤلف القاعدة الشرعية للسلطة العامة، ان فكرة المساواة الاساسية بين الناس، ونظرية الارادة العامة لا تشكلان كما عند روسو عناصر عقيدة ديموقراطية: وكنت جمهوري وغير ديموقراطي. وليس الامر بالنسبة اليه إلا احكاماً مشتقة من المقتضى الاخلاقي، تمنع العاهل (الجمهورية وليس الشعب بمفهوم روسو) من اصدار قرار لا يمكن ان يتخذه كل شخص معنوي. ومن الحركة التنويرية (الاوفكلارنغ) يأخذ كنت اخيراً قاعدة التقدم المتسق للبشرية نحو الحرية والخلقية، وبالتالي نحو السلم الدائم. وبالمقابل فهو ينفصل بدون جدل عن التفكيرية الناشفة في الاوفكلارنغ، مفترضاً بشكل حاسم اولوية التطبيق على النظرية، وملحاً على العنصر الحاسم الذي يشكله العمل التطبيقي للانسان في هذا التسارع البشري نحو الانسنة.

النتائج السياسية للفلسفة العامة.

ان القول بعمومية الاخلاق وعالميتها يجر وراءه مساواة جميع الافراد كأشخاص معنويين واستقلالية كل فرد من هؤلاء تستلزم أن تكون له كرامته وهم ذوو كرامة لأنهم أشخاص عاقلون، يستحقون الحرية السياسية. والعالم الادبي الاخلاقي اي (عالم الحقائق السياسية والاجتماعية)، بحكم سيطرة الغايات والنهايات عليه من لا يمكن ان يحكم الا بقواعد قانونية تخضع فيها السياسة خضوعاً مطلقاً للاخلاق المتميزة بإطلاقيتها وبجمودها وليس المطلوب هنا نظرية تطبق في مجال البحث عن الحقيقة كحقيقة. بذاتها، بل المطلوب بذل جهد عملي من قبل الفلسفة.

وكنت، مثل روسو، لا يعترف لفلسفته الا بفضيلة واحدة هي مساعدة الناس على اقرار حقوقهم:

«مضى وقت كنت ارى فيه ان البحث عن الحقيقة وحدها يشكل شرف الانسانية، واحتقرت الانسان العادي والذي لا يعرف شيئاً. ووضعني روسو في الطريق القويم....»

فتعلمت معرفة الطبيعة البشرية واعتبرت نفسي اقل فائدة من الرجل العامل العادي اذا لم اعتبر ان فلسفتي يمكن ان تساعد الناس على اقامة حقوقهم» (Frag., ed. Hartenstin Vol VIII p 624)

السياسة المرتكزة على الحق

عرف كنت الحق:

بانه «مجموعة الشروط التي بها تستطيع حرية الاختيار عند الفرد ان تتوافق مع حرية الاختيار عند الأخر، وفقاً لقانون حرية عام».

وهذا التعريف، هو اشتقاق من الفكرة الكانتية حول استقلالية الارادة وسيادة الغايات وهو من جهة ثانية، ينقل حرفياً عبارة بيان حقوق الانسان لسنة ١٧٨٩.

ان حقوق الإنسان هي: ١) الحرية كانسان؛ ٢) المساواة كفرد امام قانون اخلاقي واحد؛ ٣) الحق في المواطنية، اي حق جميع الذين ليسوا في حالة تبعية (يستبعد الخدم والعمال) تمنعهم من ان يكونوا في حالة اخوة متساوية امام القانون المشترك.

والدفاع عن هذه الحقوق واحترام هذه الحقوق غير القابلة للتصرف هما اساس كل نظام سياسي شرعي. وان هذا الدفاع هو غاية كل سياسة، من دون السعادة ومن دون ارضاء المواطنين (يرفض كنت هنا، الاستبدادية المستنيرة وكل المنفعية الثورية. (الاوفكلارنغ). ان الشكل السياسي («الشكل القيادي لا الشكل الامري). هو الذي يتلاءم مع هذه الغاية، انه الشكل الجمهوري (نقيض الشكل الاستبدادي) الذي يتطلب، كاجراءات تطبيقية مادية، النظام التمثيلي وتوزيع السلطات. ويقول كنت بالملكية الدستورية. والاقتراع المحدد المقيد بضريبة. اما في التطبيق السياسي فيغلب عليه الحذر.

سياسة وفلسفة التاريخ

كَنْتُ هو اول فيلسوف كبير لا تكتفي فلسفته السياسة، كما عند الكثيرين من اولئك الذين سبقوه، بان تتوضح وتتجلي «باعتبارات تاريخية» بل انه يريد لها ان تندمج بفلسفة للتاريخ.

يؤمن كنت «بمشروع» للجنس البشري او على الاقل (لان كلمة مشروع تتطلب ان تكون الارادة الانسانية العاقلة الواعية، هي التي تشكل بذاتها المشروع)، يؤمن بان الطبيعة هي تعد وتهيء شموليتها وكونيتها Universalisation وذلك بجرها البشرية نحو نهاياتها وغاياتها. و «الطبيعة» تعطي بداهة للسياسة غاياتها وذلك بقيادتها الجنس البشري نحو انتشاره على وجه الارض كلها، ونحو الثقافة، وهما شرطان في قيام حكومة شرعية جمهورية وكونية تشيع السلم الدائم. ان النظام الجمهوري الممد، طبعاً لكي يشمل الكون ولكي يلغي الحروب والمخاصمات هو بالتالي «اعداد» لمملكة الله.

وعلى كل فالنظام الجمهوري المحدد (اي التاريخي) لا يقيم ولا يؤسس الا بشكل غير كامل، وبالتطبيق البسيط، سيادة الحرية. ان الطبيعة والسياسة لا تؤديان ولا تقودان الا الى الشرعية وليس الى الخلقية. ولكن حالة القانون وسيادته هي ضمن الخطة العامة لفلسفة التاريخ، انها سبق التصور والامل في سيادة القانون الاخلاقي سيادة مطلقة عملية.

السياسة والاخلاق. الغاية والوسائل

ان العقل العملي لا يشكل اطلاقاً في نظر كنت عقلاً انتهازياً. واوامر العقل العملي (مثلاً العقل المطبق على عالم العمل) تفرض نفسها كمطلقات تجاهها لا يجوز القبول باي خروج او تجاوز.

والتعليم والامر الاخلاقي الموجود في الغايات لا يمكن في اي حال من الاحوال ان يرتبط وان يرتهن بالوسائل، حتى ولو كانت هذه الوسائل تسمح باختصار الطريق المؤدية الى الغايات. والمثال الاسمى عند كنت هو «السياسي الخلوق» وليس المكيافلي. والاخلاق هي دائماً الحكم الذي لا حكم بعده في السياسة. وشعار «السياسي الخلوق» يجب ان يكون بحسب رأي كنت، «لتكن العدالة هي السيدة الآمرة Iereat Mundus.

ويقيم كنت، من بعض النواحي، جسراً بين روسو في «خطاب حول اصل عدم المساواة» وبين هيغل. فهو يكمل ويمنهج، ضمن فلسفة عامة، «الفكرة الكامنة»، عند الفلاسفة، والتي اعلنتها الثورة، وهي تعلق السياسة بالحق وبالاخلاق، وتبعيتها لها.

ولكنه يبشر هيغل بادخال نظرية الاشكال السياسية في فلسفة للتاريخ. ومثاليته الاخلاقية تطبع الفلسفة السياسية الالمانية مثل، ان لم يكن اكثر من المثالية التاريخية عند هيغل. في حين ان الثغرات في هذه الفلسفة من زاوية انعكاساتها، السياسية، تبدو كبيرة. لا شك ان لهذه المثالية عدة ابعاد مرسومة (يشجب كنت الاستعمار، ويمتدح الفدرالية، ويقدم جواباً متعالياً ورفيعاً للاحجية القديمة المتعلقة بالغايات والوسائل الخ)، ولكن كل فكره يسبح في شكلانية لا حدود لها. ومقترحاته، هي دائماً «اشكال خالصة نقية من اشكال العقل. وكان من السهل على هيغل ان يعترض عليه بالتناقض العملي في الحياة، و«بألم» الضمائر الممزقة بين الكائن والواجب، وضرورة تفسير مأساة التاريخ بصورة كاملة، وباعادة تزويد الضمير بالصفاء الحق، وذلك بحمله على تقبل ذوبان الفرد في الدولة، كذوبان عقلانية العنف ومصداقيته ضمن التاريخ (لان هذا العنف لم يكن بذاته الا القانون الذي به «يتحقق» «الروح الكلية».

٣ ـ فيخت Fichte

ان الكتاب الاكثر شهرة عند فيخت (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) هو «خطابات الى الامة الالمانية التي القاها في برلين خلال شتاء ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨ لكي يدعو بروسيا المغلوبة الى النضال ضد جيوش

نابليون. وهكذا يبدو فيخت، في اغلب الاحيان، على انه اول عقائدي للقومية الالمانية، وكجد للجرمانية العالمية.

ولكن الواقع هو اكثر تعقيداً:

١) اولاً، إن فيخت هو فيلسوف وسياسته تنطلق مباشرة من فلسفته. وقراءته لسبينوزا هي التي قررت اتجاهه الفلسفي، وتحمس لكنت: والمؤلفان ظاهرياً غير قوميين. وتؤكد فلسفة فيخت السياسية بان الحرية هي جوهر الانسان الداخلي، وان الافراد، بتعاونهم الحي، يخلقون روحاً جماعية: وكتب في «خطاباته»: تعتبر الفلسفة الحقة «ان الفكر الحر هو ينبوع كل حقيقة مستقلة».

٢) قادت فلسفة الحرية هذه، فيخت، بالطبع، الى ان يتخذ امام مواطنيه موقف المدافع عن الثورة الفرنسية. ونشر في ينا Iéna، سنة ١٧٩٣ «مساهمة في تصحيح احكام الجمهور على الثورة الفرنسية» حيث بدا متحمساً بمقدار ما كان بورك مزدريا؛ وفيها يظهر حذراً مماثلاً تجاه الملكية المطلقة والملكية الكونية: «كل ملكية مطلقة تهدف بالضرورة الى الملكية الكونية». وبعد عدة سنوات، اتهم بانه يزعزع لدى الطلاب اسس الدين والانتظام العام، فاكره على مغادرة ينا. ونشر سنة ١٨٠٠ في توبنجن كتابه «الدولة التجارية المغلقة». حيث عارض ايضاً الحرية الفوضوية ضمن الليبرالية الاقتصادية كما عارض نظام المركنتيلية الفوضوية. وكتابه الاخير مؤلف فريد حيث يدعو فيه الى قومية اقتصادية تبشر بليست[1] List وعكس فردانية تبشر باشتراكية الدولة: انه على الدولة ان تحقق الحرية والمساواة. وان تسود العقل.

ان فلسفة فيخت، في مبادئها، هي فلسفة الكلي «الكوني». ولكن على الامة الالمانية وعليها وحدها يتكل لتأمين نصر «الكلي». من هنا هذا النص الاساسي في «الخطابات»: «ان الفلسفة الحقة، الفلسفة المستقلة الناجزة، تلك التي فيما وراء الظاهرات، ولجت الى اعماقها، لا تخرج من هذه الحياة الخاصة او تلك: انها تخرج، بالعكس، من الحياة، واحدة، صافية آلهية، من الحياة المطلقة، التي تبقى حياة ابداً وتظل باقية في وحدة خالدة... هذه الفلسفة هي إذاً المانية خالصة، اي بدائية، وعكساً، اذا اصبح مطلق انسان المانياً حقاً، فانه لا يمكنه ان يتفلسف بشكل آخر.

١ ـ القومية الميتافيزيقية ـ «ان الفرنسيين لا يمتلكون ذاتية صنعوها بانفسهم. انهم لا يمتلكون الا ذاتية تاريخية ناشئة عن رضا الجميع. اما الالماني، فبالعكس، انه يمتلك ذاتية ميتافيزيقية. ولهذا التناقض بين الذاتية التاريخية الفرنسية والذاتية الميتافيزيقية الالمانية اهمية.
٢ ـ القومية الدينية الصوفية.

ان تفوق المانية هو مادة ايمان. والمسيحية الصحيحة لم تنمو الا عند الالمان (لوثر بنظر فخت

---

(١) فردريك ليست (١٧٨٩ ـ ١٨٤٦) اقتصادي الماني، كان أول من نادى «بالزولفرين» أي الاتحاد الجمركي بين الحكومات الألمانية (اقيم سنة ١٨٣٤) وهو الذي ساعد على قيام الوحدة الألمانية.

هو الالماني الامثل.) لانه يريد تحقيق: «التطور، الاكثر صفاء، والاكمل، والاكثر انسجاماً، واستمراراً، للمبدأ الازلي الالهي في العالم».

٣.ـ القومية الرومنسية ـ مجد فيخت المسرح والحياة: «انظروا الى سمة اساسية من سمات الفكر الالماني. فمنذ ان يبحث، يعثر على اكثر مما كان يبغي لانه يتعمق في مجرى الحياة الحية، الذي يجري منطلقاً من تلقاء ذاته ويأخذه معه». ان التاريخ هو الانتقال من الغريزة الى العقل ومن اللاوعي الى الحرية.

٤.ـ القومية التربوية. ـ «لقد خسرنا كل شيء (يقول فيخت)، ولكن تبقى امامنا التربية» وبكلمات متشابهة تقريباً عَبَّر رينان بعد حرب ١٨٧٠ في «الاصلاح الفكري والاخلاقي». ولكن في حين ان رينان يوجه دعوته الى النخبات، كان فيخت يتوجه الى مجموع الامة الالمانية، وكان يعتد بقفزة شعب بأكمله، بالامة المسلحة. وواجه الامبراطورية بدروس الثورة الفرنسية.

ويؤكد فيخت انه لا يميز بين خلاص المانيا وخلاص اوروبا وخلاص البشرية، ولكن قوميته جرمانية نموذجية وكارهة للاجانب، ذات اكتفاء ذاتي على صورة. «الدولة التجارية المغلقة» وهو يكره، بتعصب، اللاتينية، كما انه مقتنع تماماً بأن العرق الالماني يتمتع بتفوق جوهري، ويرى انه لا يجب منح اليهود حق المواطنية، ويؤمن ان رسالة الالمان هي ان يكونوا دولة موحدة، امبراطورية وحيدة تكون «امبراطورية القانون الحق والصحيح بحيث لا يمكن للعالم ان يرى مثلها» وهكذا سخر العرقية لخدمة القانون. لا شك أن فيخت يعتبر «يعقوبياً[1] صوفياً» (فيكتور باخ ـ Victor. Basch). ولكنه يشكل «احد اصول الجرمانية العالمية كما انه يعتبر احد ينابيع الليبرالية الالمانية» (شارل اوندلر Charles Andler).

المقطع الثالث. هيغل ومحاولة ايجاد فلسفة الدولة.

كل تصنيف هو من غير شك كيفي، وتصميمنا دراسة الهيغلية Hegelianisme في آخر حركات الفكر التي اطلقتها فلسفة القرن الثامن عشر، والثورة الفرنسية، ليست حتما فوق هذا المأخذ. ومع ذلك، ومن وجهة نظر الفلسفة السياسية يبدو لنا هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) في تفكيره حول التاريخ الكوني، وحول القانون والدولة، وكأنه ينطلق في تفكيره من الازمة التي خلقتها الثورة الفرنسية. انه من هذا المنطلق «يرصد» التاريخ ويمد تفكيره الى الامام نحو الدولة الحديثة.

ان نظرية الدولة، ونظرية القانون، وفلسفة التاريخ، لا تشكل في فلسفة هيغل الا اجزاء

(١) لكلمة يعقوبي عدة معاني منها: اليعقوبي هو، في فرنسا، احد رجال الدين الذين كانوا يتبعون القديس دومينيك، وديرهم كائن في باريس. واليعقوبي أيضاً، هو عضو في نادي اليعقوبيين. وهو نادٍ ثوري، كان يجتمع قبل الثورة الفرنسية في دير اليعاقبة في باريس. وكان اليعاقبة (تشرين ١٧٨٩) ثوريين متحمسين جداً. وقد ناصروا حتى الأخير لجنة السلامة العامة وروبسبير وقد أغلق نادي اليعاقبة سنة ١٧٩٤، بعد القضاء على روبسبير. واليعقوبي مناصر متحمس للديمقراطية.

من كل منظم. وبخلاف مونتسكيو مثلاً الذي لا يعالج الا مؤسسات محددة وواقعية، يؤكد هيغل، عدة مرات، بمناسبة نظريته حول الدولة مثلاً، ان النظر الى دولات خصوصية والى مؤسسات خصوصية قليل الاهمية، اذ يجب اولاً النظر الى «ماهية الدولة». ولا يمكن الحكم على الدول قبل ان نعرف ماهية الدولة اي ما هي «فكرة الدولة».

١ ـ النظام الفلسفي عند هيغل

خلال سنوات دراسته في توبنجن (١٧٨٨ ـ ١٧٩٣) ثم خلال سنوات، مهمته كمؤدب في برن (١٧٩٣ ـ ١٧٩٦،) ثم في فرنكفورت (١٧٩٧ ـ ١٨٠٠) تلقى هيغل التأثيرات الفلسفية المختلفة: الفلسفة الانتقادية لدى الاوفكلارنغ، مذهب كنت، الطبيعية السبينوزية كما عرضها صديقه شلنغ Schelling، الرومنسية، (كما رآها صديق شبابه هولدرلن). ان اهم مؤلفات هيغل هي: «علم ظاهرات الفكر ١٨٠٧ Phenomenologie de l'esprit «المنطق» ١٨١٢ ـ ١٨١٦) موسوعة العلوم الفلسفية (الطبعة النهائية ١٨٣٠). وهذا الكتاب الاخير متمم بكتاب «فلسفة القانون «المنشور سنة ١٨٢١)، والذي يعتبر بالفعل توسيعاً لاحد اقسام الموسوعة. وفي هذا المؤلف يعرض هيغل افكاره السياسية بشكل مباشر جداً. وعمد تلامذته بعد جمع مخطوطاته واماليه المدرسية الى نشر العديد من هذه المحاضرات، بعد موته، تحت عنوان «الدروس» (وبصورة خاصة «دروس حول فلسفة التاريخ».

في كتابه الموسوم الفنومنولوجيا او «علم الظواهر» اقترح هيغل لا التفكير بما يجب ان يكون، بل بفهم بما هو كائن، كما هو كائن لان كل شيء ضروري.

الف) المثالية المطلقة والمدرسة الهيغيلية.

ان المثالية الهيغيلية جذرية ـ فهو يرى ان الفكرة ليست ابداعاً فردياً من ذات الفرد، بل هي الواقع الموضوعي بالذات، وهي الذات وهي الموضوع الاول الوحيد. وكل شيء ينبثق عنها، فهي العالم المحسوس وهي ايضاً منتجات الفكر (وبالتالي تفكيري انا بالذات).

وتصاعد الفكرة الاولى الاساسية نحو الفكر الكلي، هو «التاريخ» بالذات الذي ليس الا تاريخ الاكتمال المتنامي للفكر في العالم، وتاريخ بروز العالم امام الوعي.

ان العقل[1] ينكر ذاته باستمرار، ويحطم نفسه، ويتموضع (ويتجسد) في عالم «خارجي» الما دائماً لكي يعي ذاته اكثر، لكي «يستعيد ذاته»، وفي النهاية لكي يتنامى.

---

(١) إن كلمة «اسبري» Esprit الفرنسية تعني الروح، والله، والجن، والذكاء، والعقل و. . . ـ ونحن نعطيها المعنى الذي يقتضيه السياق. (المترجمة).

باء) القوانين الجدلية في نمو الروح (النفس الواعية)

الفكر ينمو، لا بحسب المصادفة، او بحسب الكيف الخالص، ولكن وفقاً لقوانين تتلاءم مع طبيعته، قوانين منطقية (قيل عن النظام الهيغلي انه مفهومية Panlogisme). ولكن هذا المنطق هو منطق الديالكتيك وليس هو منطق التماثل (او منطق عدم توافق الاضداد).

ان الديالكتيك هو قانون النمو عن طريق حفظ وتجاوز التناقضات التي «تذوب» في حد ثالث يعلوها. هذا التناغم المثلث الزمن، اطروحة ـ نقيضها التركيب، هو عند هيغل الاسلوب الوحيد للنمو وللكائن وللفكر.

واذا دوّى هذا التناغم في كل «الطبيعة» وفي كل «التاريخ»، فذاك بسبب الغائية او القصدية التي تدفع الفكرة لكي تحول نفسها الى عقل كلي او نفسٍ كونية.

جيم) فرد وشعب

ان الفرد، عند هيغل او الشخص المفكر، محبوس ومحصور، الى غير رجعة، بين الذاتية الخاصة، المتناهية، وبين رغبته في الوصول الى الكلي. والحل الوحيد لهذه الرؤية الفردانية هو حل كنت: يتوق الفرد الى صيرورة واجبة الزامية، تبقى مع ذلك ممتنعة عليه. ولهذا فالحل الوحيد الفعلي هو الافتراض بان الفرد لا يصل الى «العقل الكلي» الامن خلال وساطة كل واحد عضوي، هو الشعب «مطلق شعب»، وفي الشعب فقط تتحقق الاخلاقية، اي تتجاوز مرحلة الصيرورة الواجبة أو المثال الاسمى الذي لا يمكن الوصول اليه».

يسمى هيغل المثال الاخلاقي الذي يتوق اليه الفرد «موراليتات»، ويسمى الواقع الحي للاداب وللمؤسسات، عند مطلق شعب، في وقت معين سيتليكت. فالدين، مثلاً، هو احدالمظاهر الاكثر تعبيراً عن نفس شعبها (فولكسجت)، انه ظاهرة فوق الفرد، واسمى منه.

والشعب هو التجسيد المحدد الوحيد للاخلاق. والبحث عن الاساس الاخلاقي لأي شعب من الشعوب خارج روحه، يعني الضياع في تجريدات خالصة. لماذا؟ لان الشعب هو تنظيم روحي.

ان لكل شعب ذاتية ووحدة تميزه عن الذاتيات الاخرى المشابهة له. ولهذا فان الحروب بين الشعوب ضرورية من وقت لآخر. انها شرط «للصحة الاخلاقية عند الشعوب». الحروب تهز ميوعة الانسان، في عالم المصالح وصراع الطبقات، انها تعيد للشعب وحدته.

ومع ذلك. فالحروب على ضرورتها، وحتى منتصرة تسير بالشعوب نحو انهيارها، فبالحروب تتكون فعلاً الامبراطوريات، التي يحول اتساعها دون احتفاظ بوحدتها، فتتعرض بسرعة للتشتت الداخلي. ولكي تتفادى هذا الخطر تعمد الى اساليب الإكراه والعنف ولكن دون جدوى هكذا كان

مصير روما. وعندما لا يجد المواطن في الدولة الوسيطة نحو الكلي فيتمكن على ذاته وينفصل عن الدولة.

٢ ـ التاريخ الكوني بحسب هيغل

أ ـ العقل هو جوهر التاريخ:

كل ما كتبه هيغل عن التاريخ الكوني يقوم على اظهار العقل عاملاً، بصورة متصاعدة، في الاحداث (التي ليس فيها اي حادث عارض، ولا حتى «ضائع»: كل شيء «مسترجع» ومدموج «في حياة فكر». واذا كان «منطق» هيغل «تاريخياً» فيما هو مخصص لادراك حياة الفكر، مقابل ذلك، فان «تاريخه» هو تاريخ للعقل». هذا الموقف تجاه التاريخ يفسر ايضاً، الكيفية، التي تصدم أحياناً، والتي تلقى بها هيغل بعض أحداث عصره. ونظراً لان التاريخ الكوني هو، كما يحب هيغل غالباً أن يؤكد، «المحكمة العليا» فان الفيلسوف يكتفي بالبحث عن «سبب» الاحداث: «كل الواقع عقلاني»[1].

ب ـ كل التاريخ يرسم تقدم الحرية في الضمائر.

التاريخ هو تاريخ الفكر Esprit. او بالاحرى انه «تمثيل» للفكر الذي يدل الناس كيف يجهد هذا في الصعود لكي يعرف كنه ذاته بذاته. والعقل، العامل في التاريخ، يصل الى غاياته بواسطة «حيلة»: انه يستخدم «اهواء» الناس: هؤلاء يتبعون مصلحتهم ويحققونها، «ولكنهم بذات الوقت يحققون غاية ابعد، متأصلة، وان كانوا لا يعونها، ولا هي في قصدهم». (مدخل الى فلسفة التاريخ). هذه الغاية البعيدة، هي التحقيق والوعي للطبيعة الاكثر دلالة على الفكر: اي الحرية.

ولهذا قلما اهتم هيغل. بالامبراطوريات الشرقية القديمة وبقبائل اميركا وافريقيا، في ترتيبه العام للتاريخ الكوني. ان وعي الحرية قد تفتح فقط عند الاغريقيين، ولهذا فقد كانوا احراراً. ولهذا يضع هيغل العالم الإغريقي والفكر الإغريقي في مركز الثقل من تاريخه عن الحرية ولكن الفكر الإغريقي بالذات، لم يبلغ إلا سن المراهقة في تصوره لحرية «الفكر». إلا أن المسيحية، خصوصاً عندما اتصلت بالشعوب الجرمانية، التي بتحطيمها «الشمولية الجميلة» للحاضرة القديمة حيث كانت تتوحد مقولتا «الخاص» و«العام» في وعي المواطن، هي التي أتاحت تقدماً جديداً في مجال وعي الحرية.

جـ ـ الفكر «Esprit» العامل في «التاريخ» ليس فكراً فردياً بل فكر شعب.

في التاريخ الكوني، نحن لا نتعاطى مع المفرد: «الفكر» في «التاريخ» يظهر عبر «مجموعات محددة» اي عبر الشعوب. و«الفكر» الذي نحن بصدده هنا. هو «الفكر القومي» اي «لمو مبدأ يرتدي اولاً شكل «رغبة» غامضة، تبرز الى الخارج، وتنزع لكي تصير موضوعية. وتنتشر هذه

---

(١) يلاحظ أن هذه الفكرة تنطبق على مرمى القول المأثور إسلامياً «لو أطلعتم على الغيب لاخترتم الواقع» أو ليس في الامكان أبدع مما كان... ألخ.» الترجمة ».

«الرغبة» في الدين، في العلم، في الفنون ، في المصائر وفي الأحداث (يراجع حول هذه النقطة ج هيبوليت J. Hyppolite دراسات حول ماركس وهيغل صفحة ٢٧).

و«الفكر القومي» الخاص هو كائن حي، يولد، وينضج، ويموت، وفي لحظة من التاريخ يتجسد «الفكر» المطلق في شعب من الشعوب فيتفكرن هذا الاخير فتنفخ فيه الثقافة عندئذ. هذه الثقافة القومية تفرض نفسها كواقع موضوعي، على أفراد هذه الأمة.

الا ان هيغل لا يتبنى حتى النهاية اطروحات المدرسة التاريخية الألمانية. انه يتجاوز هذه المرحلة من تأملات «الفكر» الى «فكر قومي». في هذه المرحلة، يقول هيغل: يمثل «الفكر القومي» تماماً، «المفهوم الأعلى الذي كونه هذا الفكر عن ذاته». ولكن هذه المرتبة معرضة للتجاوز. فالفكر قد يتوصل فعلاً «الى ما يريد. فيفقد نشاطه تخمد جذوره الفكرية»: عندما يزول شباب الشعب، «وبعد الاكتمال يتم الاعتياد على الحياة. . . عندها تأتي لحظة العدم السياسي والملل».

ماذا يحصل عندئذ؟ يموت الفكر القومي، ولكن ما يمثله هذا الفكر، أي مبدأه، ينتقل من القوة الى الفعل، «ينفعل» انه لا يستطيع الفناء بصورة كاملة، بل يشق طريقاً نحو مبدأ اعلى يجسد نفسه في فكر قومي آخر اي في شعب آخر يسيطر بدوره في تاريخ العالم لحقبة من الزمن معينة ـ ولك شعب لا تحين فرصته الا مرة واحدة. . .» (فلسفة التاريخ).

اذا كان هيغل قد أكد. خصوصاً في درسه الافتتاحي. في جامعة برلين، التطابق التاريخي بين الدولة البروسية والدولة المثالية والعقلانية التي انتهت اليها فلسفته في الحق وفي التاريخ، فانه لم يؤكد (على الأقل بحسب معرفتنا) مطلقاً، ان الشعب الذي ساد عصره، في زمن، هو الشعب الجرماني، ولم يتج عن كل كتاباته اللاحقة لحقبة (ينا) ان الشعب الألماني عرف تماماً هذه المرحلة «من الشباب الغض» لشعب اختاره العقل الكلي لنفسه في لحظة من التاريخ، لكي يعطي لنفسه، من خلاله، اعلى فكرة عن ذاته. ونرى ايضاً أي توظيف للنصوص يمكن ان يقوم به مقرظو العظمة الألمانية، خلال المرحلة البسماركية، من مثل النص الذي ذكرنا: انه أفضل تبرير لحرية التصرف خيراً او شراً لصالح الشعب السيد المتفوق «الهرنفولك» Herrnvolk.

في تاريخ هذه الامبرياليات المتتالية (سبنلي Spenlé)، ينجز الشعب المكلف برسالة تاريخية، المقدور ويحقق مغامرة «الفكر» (التي لا يمكن ان تتاح له ثانية الا عبر العنف) في هذه المرحلة تكون الشعوب الأخرى ايضاً تجاه هذا الشعب المكلف بدون حقوق، ولان الشعوب غير الأفراد (الذين يمكن أن يكون لهم وحدهم حقوق). ولكن العنف ذاته الذي يبذله هذا الشعب يحمله ويوصله إلى الازدهار الذي يتولد عنه توقف تقدمه، وعند ذلك تبدأ عملية انحداره. وهكذا «يحكم» الصالح هذا الشعب بالخير، إنما لدى محكمة التاريخ الكوني فقط، في ساعته، بعد أن يكون قد استوفى مصيره (وحده التاريخ الكوني هو المحكمة العليا). من هنا تبرير الحروب بين الشعوب.

٣ ـ فلسفة الدولة

شاعت في فرنسا بصورة خاصة فكرة عن هيغل باعتباره مبرر الاستبدادية البروسية ومنظرها. باعتباره نصير الحقوق المطلقة للدولة تجاه الفرد حتى ليكاد يعتبر مسؤولاً عن تسلطية الامبراطورية الألمانية خلال الفترة البسماركية.

وفي هذا تبسيط احتج عليه ماركس، وفي أيامنا عمل جان هيوليت اولاً، ثم بصورة خاصة اريك ول، وهذا الاخير بشكل عاطفي كبير، على ابراز الفكر الحقيقي عند هيغل، واذا بدا، فعلاً ان هذا الاخير ظن سنة ١٨١٨ ـ ١٨٣٠ بصورة خاصة انه وجد في الدولة البروسية في عصره، تجسيداً تاريخياً لنظريته حول الدولة الحديثة، فمن غير الجائز مؤآخذته لأنه زعم ان هذه الدولة المعينة هي أفضل تنظيم سياسي ممكن.

أ ـ قصد هيغل في نظريته حول الدولة

سلك هيغل عكس مسلك «فلاسفة» القرن الثامن عشر. «وصانعي الدساتير» في الثورة الفرنسية، الذين بحثوا طويلاً عن «حجر الفلاسفة في السياسة» والذين اصروا على تعيين وتحديد الدولة الفضلى. أما هو فقد رأى أن كل ما هو موجود، هو ابتداع تاريخي من الفكر، وان في كل موجود هناك دائماً عقل، كما هناك حرية.

(يقول هيغل يبدو، ان نحن صدقنا منظري «الدولة الصالحة» انه لم توجد في العالم، حتى الآن، دولةاو دستور دولة، وانه يجب البدء منذ البداية الآن. . (مقدمة فلسفةالتاريخ). ويرى هيغل ان هذه هي فكرة خاطئة. اذ لا يمكن البحث عما يمكن ان تكون الدولة، إلا لان الدولة قد وجدت سابقاً، والبحث العلمي حقاً، عن الدولة «الصالحة» لا يمكن ان يكون اذاً الا عبر نظرية عقلنة الدولة الموجودة: اذ المهم هو فهم ماهية الدولة وصيرورتها.

في مطلع مقدمة «فلسفة القانون» ينبه هيغل قراءه الى ان الفلسفة تأتي دائماً متأخرة جداً لكَي تقدم وصفات حول الكيفية التي يجب ان يكون العالم عليها، انها تفهم ما هو في الحين «الذي يكون فيه شكل الحياة قد شاخ». «عندما تكون الفلسفة الرمادي على الرمادي، يكون شكل من أشكال الحياة قد تغير. لان هذا الشكل لا يزدهي بلون رمادي على رمادي. انه فقط يرتضي ويكتفي بأن يعرف. ان عصفور مينرفا (إلهة الحكمة) لا يطير الا عند سقوط الليل».

لا شك ان مثل هذه الحالة المعينة والخاصة قد تكون سيئة، ولكن مهمة الفكر هي البحث عن فهم الشيء الايجابي الموجود فعلاً وآنياً في الدولة المتقهقرة.

ب ـ «الحرية المحددة»

ان خطأ كنت والفلاسفة الليبراليين، في نظر هيغل، هو انهم لم يتأملوا في الارادة الحرة عند الفرد المفكر الا تجريدياً. في نظر هيغل هذه الارادة الحرة بذاتها، هي التحكم او حرية الاختيار. الارادة الحرة لا يمكن ان تقتنع الا اذا فهمت انها ليست مجرد شيء سلبي، وانها

تبحث، كما بحثت دائماً عن الحرية في تنظيم معقول وكوني للحرية. والسياسة هي علم تحقيق الحرية، تاريخياً، في تجسيداتها المتتالية والمتصاعدة خلال مؤسسات معروفة مثل العائلة، والتكتلات، المختلفة والدولة. والانسان الذي يريد العيش والتصرف ضمن واقع العالم لا يمكن ان يرتكز حصراً على الاقتناع العفوي لضميره الاخلاقي الفردي: من جهة، يتوجب عليه الخضوع لقوانين العالم الموضوعي القائم خارجاً عنه، ومن جهة ثانية، وككائن واقعي انه مدعو الى تجاوز خصوصيته لكي يتوصل الى تأمل الكلي الكوني.

وبالاختصار: ان «الحرية المحددة المعينة» تمثل التوفيق بين النزعتين او الميلين (او الاحتياجين) عند الاشخاص الافراد:

- الشخص الفردي، الغارق، ضمن مصالحه الخاصة (والتي ليست كلها مادية) يجد او يرغب في الوصول الى تطوره ونموه الكامل في الدوائر «الخاصة» المتكونة من العائلة ومن المجتمع المدني.

- ولكن هذا الشخص الفردي يعترف بفضل عقله، انه يتوجب عليه ان يتجاوز خصوصيته، وانه لن يحققها في النهاية الا ضمن المصلحة الكلية الكونية ومن الشد بين هذين اللزومين يتج:

- ان الكلي (الكوني) لا يمكن ان تكون له قيمة ولا يمكن ان يتحقق بدون ان يحصل الشخص الفرد على ما يرضيه ويقنعه.

- ان الكلي لا يمكن التوصل اليه بمجرد تراكم وتواجد الارادات الذاتية والمصالح الخاصة.

ولكن ما هي وسيلة هذا التوافق؟ بحسب هيغل: انها الدولة. لقد كرر عدة مرات «الدولة هي كرة التوافق بين الكلي والخاص: «الدولة هي واقع الحرية الملموسة المحددة».

جـ ـ «الدولة هي الحيلة وهي الوسيلة

برأي هيغل، التناقض بين الحرية الداخلية للفرد والنظام الموضوعي للجماعة المنظمة لم يكن له وجود «في الحياة الجميلة العامة» عند الاغريق القدماء: اذ لم يكن الفرد قد توصل بعد الى حريته الداخلية، ولم يكن يعي ذاته كمطلق: فتوافق «الخاص» مع «العام» كان آنياً، الفرد لم تكن له الا ارادة عامة.

العالم الحديث لن يكون كذلك أبداً. فعلى اثر النصرانية، لم يعد الدين دين شعب خاص، بل دين الروح الكلية. لقد افرز غنى الحاضرات مجتمعاً مدنياً ينزع (يفصل) الفرد تماماً عن الجماعة وبعدها اصبح هناك تناقض بين الفرد والجماعة المنظمة يتجلى بالنسبة الى الفرد، كقوة خارجية وكقوة ضاغطة.

ولكن هذا التناقض لا يدوم وجوده الا لحظة، يجب تجاوزها. كيف؟ بخدعة، او بما يسميه هيغل «حيلة». هذه الحيلة، انها الدولة الحديثة التي تخدع، فعلاً، بمقدار ما تعطي او تمنح من قسط من الحرية «الخاصة» المتروكة للناس لحملهم على التعرف على سمو سلطتها، وعلى الصفة الواقعية لقانونها. الدولة اذاً هي الواسطة التي توجد الثقافة عند «الغوغاء» (Vulgus) (مجرد تجمع اشخاص خاصين) لحملهم على الايمان بانهم يشكلون جماعة فعلية حرة مكونة من أناس فهموا ان الدولة ببقائها فوق المصالح الخاصة، تجسد هذا الكلي الذي ارتفعوا هم اليه.

واستنتاج هيغل هو اذاً انه توجد حرية في الدولة اذا تحقق فيها هذان الشرطان التاليان:

أ ـ اذا استطاع المواطن العاقل ان يجد فيها ارضاء الرغبات والمصالح المعقولة التي يستطيع بصفته كائناً مفكراً ان يبررها أمام نفسه.

ب ـ واذا امكن الاعتراف بعدالة قوانين الدولة من قبل كل الذين رفضوا العيش بحسب غريزتهم الطبيعية الأنية (او بحسب كيفهم) وكل الذين فهموا ان الانسان الطبيعي ليس حراً بالفعل، بل ان الكائن العاقل والكلي يستطيع ذلك وحده.

د ـ ماهية دولة «الفكر» في الوقت الحاضر

اذا كان هيغل، في الصورة التي رسمها لماكينات الدولة الحديثة وسيرها، يتصور في أعماق فكره، دولة بروسيا عصره، فانه لا يكتفي مطلقاً بوصفها كما هي فعلاً.

مع ذلك، لم يكن ذلك هدفه. لقد سعى فقط الى تبين ماهية الشيء الذي يجعل الدولة التي يصف «تنظيماً عقلانياً للحرية» (ولكنه تنظيم تاريخي غير ازلي).

و«دستور» هذه الدولة مرتب بشكل نجد فيه ثلاث سلطات: السلطة التي تتولى السلطة التشريعية، الموظفون الذين يمارسون السلطة الادارية، الامير الذي له سلطة حسم المذاكرات باتخاذه القرار.

١ ـ يجسد العاهل الوراثي استمرارية الدولة، ولكنه يمثل، مثل السلطتين الاخريين، الكلي، اي ما يفهمه مجموع المواطنين على انه مصلحتهم المشتركة. وهو يمارس وظيفة تتوافق مع لحظة من حياة الدولة، اللحظة التي، بعد مذاكرات (الهيئات والسلطات)، وبعد القرارات او مشاريع الموظفين، لا بد فيها من الحسم بلا او بنعم.

٢ ـ يتمثل الشعب في الهيئات (التي تقوم مقام البرلمان) لا على أساس الافراد بل على أساس المصالح. ولا يتم التمثيل عن طريق الانتخاب المباشر.

وليس المطلوب من ممثلي الشعب اتخاذ المبادرات، بل مد جسر بين الدولة، (وهي قوة تبقى دائماً وجزئياً خارجة عن الافراد)، والمجتمع المدني. ان الغاية من التمثيل هي اقناع الافراد، في

المجتمع المدني بأن مصالحهم ليست مهمولة من قبل الادارة ومن قبل الامير، وان الموظفين لا يمارسون سلطتهم بشكل اعمى.

٣ ـ ولكن الموظف يمارس داخل الدولة السلطة الرئيسية والسلطة التي تمثل رسالة الدولة أفضل تمثيل. الموظف خادم الدولة وسيدها. فيه يتحقق الكلي؛ اولاً لانه غير متحيز وغير ذي مصلحة، ثم لان وظيفته تقوم بالضبط على ممارسة السلطة كل يوم، وذلك لقيامه باستمرار، باعداد الاعمال ذات المرمى الكلي، وبتطبيق القواعد العامة، على الحالات الخاصة، ويجب ان يفهم المواطنون ان الكفاءة وان التجرد، لدى الموظفين، يحققان وحدة المجتمع، في الجماعة المنظمة.

هل هذا يعني ان الدولة توصلت بهذا الى الذوبان في المجتمع، او بالعكس ان المجتمع قد توحد تماماً مع الدولة؟ كلا. يوجد بينهما، فقط وساطة.

وعلى الرغم من الجهود المبذولة من قبل اريك ول. ليبين أن «النظرية الهيغيلية حول الدولة صحيحة لأنها تحلل تماماً الدولة الواقعية في عصره، وعصرنا» فالانتقادات العنيفة التي وجهها كارل ماركس الى هذه النظرية لها ما يبررها، نوعاً ما، الواقع، ان هيغل، في اية لحظة، لم يبين حقاً ان الدولة، في الدستور الذي رسمه، تجمع فعلاً ما يتوجب عليها جمعه بحسب اطروحاته الخاصة به، وان مشكلة التوفيق بين الحرية الفردية ووحدة الارادة العامة لا تحل اطلاقاً بالملكية الدستورية، وبالمجلسين الاتحاديين وبالبيروقراطية، كل ما في الأمر ان هيغل بين انه لا يوجد تنظيم معقول الا اذا تحقق هذا التوافق؛ ولكنه عندما ينتقل الى وصف ما هو كائن، فانه لا يعمل أكثر من ان يضيف الى مشكلة منطقية وصف حالة تاريخية دون ان يبين اطلاقاً ان الحل هنا. واخيراً انه يتهرب من المشكلة الصعبة بالرغم انه في كل نظام سياسي قائم فعلاً، يوجد العقل وتوجد حرية محددة وواقعية.

هـ العجز والتقصير في الدولة

هذه الدولة، دولة «الفكر» ليس آخر كلمة عند العقل Esprit ولا هي ايضاً «التصالح النهائي» للانسان مع نفسه. كوارث جديدة تقع، والحياة تبقى مأساوية.

في ثلاثة ظروف وعلى الأقل، تكشف الدولة عن عدم كفاءتها. هذه اللحظات هي:
- علاقات الدول بغيرها من الدول.
- الازمات الداخلية التي تبرر استبداد «الرجال العظام» و«الابطال».
- قيام طبقة مستغلة، داخل المجتمع المدني، تعمل، بعد ان تعي انها ليست لها نصيب لا في المجتمع ولا في الدولة، على تهديم هذه الأخيرة.

الدول والحياة الدولية:

على الصعيد الداخلي، ما يميز الدولة، هو ان العلاقات بين الاشخاص الفرديين تكون محكومة بواسطة قوانين الدولة. اما على صعيد العلاقات بين الدول. فبالعكس، لا توجد اية

وساطة ولا اية سلطة عليا تسمو بإراداتها العليا.

فهل هذا يعني ان العنف وحالة الطبيعة، هما القاعدة الوحيدة في العلاقات بين الدول؟ لا من غير شك، فالدول تعترف باستقلالها المتبادل، وهذا يقتضي بالنسبة اليها بعض الواجبات الادبية. ان المعاهدات يجب ان تحترم، والسفراء يجب ان يحترموا، الخ.

ولكن بحسب هيغل، القضية قضية واجب Sollen ويقول آخر الدول تجد نفسها في حالة كحالة الافراد قبل تكوين الدولة: ان الارادة الحرة قادرة تماماً على معرفة واجبها الأدبي، ولكن لا قاعدة، ولا سلطة عليا تجبرها واقعياً على التقيد بهذا الأمر الأدبي، فهي تستطيع الالتزام بها او الخروج عليها. الواجب يبقى واجباً والعمل يبقى العمل.

يقول اريك ويل Weil: «هيغل لا يقول بان هذه الحالة هي الكمال، وانه لا يدافع عنها، انه يشاهد ويفهم (مرجع مذكور ص ٧٧). هل يجب تكريم هيغل من أجل ذلك؟ الحقيقة تقال «ان المشاهدة والفهم» هي هنا في متناول الجميع. ان انتقاد هيغل لكنت بهذا الشكل الساخر غالباً ليس مناسباً ابداً، صحيح ان «مشروع سلام دائم» يبقى مشروعاً، ولكن هل يعني هذا ان مؤلفه لم «يشاهد» ولم «يفهم» ما هو قائم؟.

في فلسفة التاريخ لهيغل، الحروب يقصد بها منع الشعوب من أن تصبح عبدة الحياة. «العقل» يقدم الحرب للشعوب، لكي يشعرها بان سيدها الصحيح هو الموت: الشعوب التي تخاف الموت وتفضل التعلق «ببقائها هنا» تصبح عبدة وتفقد استقلالها «وهكذا يمنع اضطراب الهواء مياه البحيرات من الاسن».

واذا أردنا ان نكتفي «بفهم» فكر هيغل، فان هذه الضرورة العقلية للحروب «المعالجة» ميل الدول نحو الانغلاق على ذاتيتها، تستنتج تماماً من أحكام «فلسفة الفكر» Philosophie de l'Esprit وفي الواقع، لا يتصرف الفكر، في نظر هيغل، في العالم بشكل مثالي ولا بشكل اخلاقي، بل بالعنف (يراجع اريك ويل مرجع مذكور ص ٧٩).

- دور «الرجال العظام» و«الابطال»: قبل ان تتأسس الدولة، او عندما تقع أزمة عميقة، تحطم الدولة، لا يبقى ثمة من شيء غير حالة الطبيعة، اي الفوضى والتحكم من قبل المشيئات الفردية عندها يحل العدم: لا فضيلة فردية، ولا منهاج اخلاقي جماعي، انه عالم السلبية المطلقة، الكلي معدوم في أي مكان. في حين انه يجب بالنسبة الى العقل ان تقوم الدولة او ان تبعث من جديد.

عندما يتصرف العقل بالحيلة او بالواسطة فيستخدم الرجال العظام والابطال. ويستخدم اهواءهم وتعطشهم الى السيطرة: انهم ليسوا الا ادوات غير واعية للعقل. في هذه اللحظات «حق يعلو على حقوق البطل لان هذا الأخير وهو يمارس ظاهرياً ارادته الخالصة الفردية، يطبق في

الواقع الحق المطلق «للفكرة» L'Idée الذي يريد ان يتحقق في المؤسسات المشتركة الواقعية. ولهذا تلحق الشعوب الرجل العظيم، وتصطف تحت لوائه.

فيما بعد، وبعد تأسيس الدولة او بعثها (او تجديدها) تصبح استبدادية الرجل العظيم غير ذات فائدة. في الدولة. وتبقى هناك فضيلة وحيدة ضرورية: تلك هي فضيلة المواطن والرجل الشريف. وعندها تغلب الاستبدادية «ويطرد» البطل: لقد زالت حالة الطبيعة لتحل محلها حالة العقل، وتسود الارادة العامة بفضل وساطة الدولة.

ـ المجتمع المدني يعيد ثانية خلق حالة نقمة تتنكر للدولة:

بيّن الكسندر كوجيف A. Kojéve ان كل نظرية الدولة عند هيغل ترتكز على مفهومي الرضى والاستكشاف. وتكون الدولة، عندما يجد كل مواطن داخل المجموعة ما يرضي المصالح التي يراها معقولة. وكل مواطن يعترف بالدولة عندما يتعرف الى ارادته الشخصية المعقولة، في الارادة العامة البادية في أجهزة الدولة. مما يثبت في الواقع. ان البعد ليس كبيراً جداً بين هذا الكلي المأمول، وحالة المجتمع.

وبعد سنة ١٨٠٥ قرأ هيغل «ثروة الأمم» لآدم سميث (بعد ترجمتها الى الألمانية) وفيما بعد قرأ ريكاردو وجان باتيست سي J. B. Say وأخذ الاهتمام بهذا العالم الاقتصادي يبرز أكثر فأكثر في مؤلفاته الأخيرة، وفهم تماماً، وغالباً بصورة تنبؤية. التحولات التي يقدمها المجتمع الليبرالي البرجوازي.

واعتمد هيغل جزئياً جوهر المعتقد الليبرالي. الا انه لم يتوقف عنده. بالعمل. يهرب الانسان من الطبيعة لانه يتصرف بها. ولكن هيغل يلحظ كم يحدث تقسيم العمل عملاً مجزأ وممكنناً: ان عمل الانسان اصبح تجريداً، وأصبحت العمليات شكلية، ونلقى الانسان هكذا عبودية عمل انتزع الفكرية. وتترك تبدلات السوق، واختفاء المشاريع العامل معرضاً أكثر فأكثر لمخاطر الحياة الاقتصادية: وتسلم طبقة بكاملها الى فقر متزايد لا تستطيع الخروج منه.

وهكذا يتحول المجتمع المدني الى حالة شبه طبيعية عنيفة ومنقسمة. وتدخل الغوغاء في حالة ثورة، وتتوزع وترفض الاعتراف بمجتمع لا يقدم لها الرضى. وهكذا يزول الاساسان اللذان يسمحان «بفكرنة» الدولة.

ان الدولة هي التي يتوجب عليها ان تدبر امر المجتمع (هنا يعود هيغل الى الواجب) بل ايضاً يجب ان تتعرف الغوغاء الى نفسها فيها. فاذا لم تتعرف على حالها فيها انكرت كليانيتها: اذ بانه بمقدار ما تعترف الدولة بنوع من الاستقلال الذاتي لدائرة المصالح الخاصة، بمقدار ما يتوصل المجتمع المدني، بعد تطوير اجهزته الطبيعية تطويراً منطقياً، الى الوضع الراهن السيء.

وهكذا تنعدم الدولة بالنسبة الى الغوغاء، فلا تعود «الكل». عندها تتحزب الدولة وتصبح

فريقاً او لفريق. ولما كانت نظرية الدولة بحسب رأي هيغل لا تحتمل فكرة «الحزب» (لأنه نقيض الكلي الشامل)، فان هذا الحزب لا يكون فقط خارج الدولة، بل يصبح ضدها، فاذا تكون هذا الحزب ونما، قامت احزاب اخرى ضده، وبالضرورة ضد الدولة.

وعندئذ؟ ويصمت هيغل هنا لا يستنتج. «ان شكلاً من أشكال الفكر قد شاخ..» ويستمر التاريخ... هذه الدولة المعنية عاشت، وتزول، بالعنف، بالحرب، او بعمل رجل عظيم (وهيغل لا يتصور ان البطل يمكن ان يكون كائناً جماعياً: البروليتاريا مثلاً) الدولة كانت حقيقة عصرها، وتتضمن ايجابية لا يمكن الا ان تستعاد، فيتجاوزها الشكل الجديد الذي اتخذه الفكر لنفسه.

* * *

وبالرغم من التكريم الذي أحيط به هيغل في أواخر سنواته، وبالرغم من النجاح الضخم الذي لاقته فلسفته لدى الجمهور الألماني المثقف بعد سنة ١٨٢٠ تقريباً، لم يكن له تلامذة اوفياء تماماً. فقد كان في «منهاجه» التباسات، وازدواجية حملت تابعيه من المفكرين على الانقسام الى عدة تيارات. وعلى الصعيد الديني، استخدمت الهيغلية لتبرير، اما عقلانية الحَيّة او انسانية، او تيولوجية مسيحية. وعلى الصعيد السياسي، سنرى فيما بعد، (الفصل ١٣) كيف تفرع عن هيغل، بآن واحد تيار محافظ وتيار «يساري» ومن هذا الاخير نشأت الماركسية.

الفصل الثاني عشر

حركة الافكار السياسية حتى سنة ١٨٤٨

الليبرالية والقومية، والاشتراكية تلك كانت الكلمات المفاتيح في القرن التاسع عشر، ان الليبرالية هي ايديولوجية الطبقة البرجوازية التي استفادت من الثورة الفرنسية. ولكن في ألمانيا، وفي ايطاليا وفي أوروبا الوسطى والشرقية حكمت الارستقراطية، ولم تتحقق الوحدة الوطنية. ووقف الليبراليون في المعارضة، او الحركة الليبرالية فامتزجت خلال النصف الاول من القرن بالحركة الوطنية. وهكذا تعايش طويلاً شكلان مميزان تماماً من الليبرالية. الليبرالية المرتاحة وأكمل تعابيرها كانت عقيدة منشستر Manchester، والليبرالية المحاربة التي الهمت، في ألمانيا وفي ايطاليا، المغلوبين الدائمين في كل الحركات الثورية.

والوحدة الألمانية والوحدة الايطالية لم تتحقق عن طريق الليبرالين، بل الى حد ما ضدهم. والقومية غيرت طبيعتها. فمن ليبرالية اصبحت محافظة، وأحياناً اصبحت رجعية علناً. وظهرت دول اخرى على خارطة اوروبا، وفي امريكا اللاتينية، وأقوى هذه الدول تصادمت من أجل السيطرة على العالم، وتحولت القومية الى امبريالية. ومدت اوروبا ـ اي قبل كل شيء انجلترا وفرنسا ـ نفوذها على كل العالم، وتكونت الامبراطوريات الاستعمارية او اعادت تكوينها: وانفتح الشرق الأقصى أمام التجارة الأوروبية والأفكار الغربية.

وقلبت الثورة الصناعية وجه العالم. وفتحت هوة بين الأمم التي سارت بحرارة في طريق التقدم، وبين تلك التي ظلت قابعة في ذكرياتها مثل أسبانيا، وجمعت الثورة الصناعية، (في نفس المكان، ومن أجل نفس المهمة،) البروليتاريين المشتتين سابقاً وكشفت لهم عن تضامنهم وعن قوتهم. ولم تعد الاشتراكية حلمًا انسانياً او تسلية أدبية بل اصبحت عقيدة علمية وأمل طبقة.

وفي أواسط القرن احدثت ثورات ١٨٤٨، في أوروبا شرخاً عميقاً، وكان هذا الشرخ أقل

وضوحاً في انجلترا، ولكن اظهر تبني حرية التبادل وفشل نظرية الدساتير الممنوحة[1] chartisme بداية عصر جديد. فمنذ ١٨٦١ الى سنة ١٨٦٥ تمزقت الولايات المتحدة بحرب الانفصال.

فلا التقليدية (التي انتقلت من الثورة المضادة الى الايجابية) ولا القومية (التي انتقلت كما يقول الماركسيون فيما بعد، من المرحلة الطوباوية الى المرحلة العلمية) كان لهما نفس المميزات في المنتصف الأول وفي المنتصف الثاني من القرن. وحدها الليبرالية، من بين كل الحركات الكبرى للأفكار، تطورت قليلاً، ورغم ان العالم قد تطور من حولها، فقد ظلت، للمفارقة أمينة لاشكال «اورليانية» او «منشيرية».

وبدلاً من درس الليبرالية. دفعة واحدة، ثم التقليدية، ثم الاشتراكية من سنة ١٨١٥ لغاية ١٩١٤، بدا لنا انه من الجائز التوقف عند سنة ١٨٤٨، والتمييز بين حقبتين: حقبة الرومانسية وحقبة الوضعية.

هذا التمييز فيه حتماً الكثير من التلوين والتضنن. فبالامكان اعتبار ثورات سنة ١٨٤٨ النهاية وانها تلحظ فشل الرومنسية السياسية. ولكن من الواضح ان الرومنسية لم تختف فجأة من العالم السياسي، في نهاية سنة ١٨٤٨. اذ بالامكان العثور على اثار من الرومنسية في الكومونة، وفي النقابية الثورية، وفي مفهوم موريس بارس Barrès للقومية، وفي امبريالية كبلن Kipling، وفي لا عقلانية نيتشه Nietzche. . وأكثر من ذلك انه من الواضح ان «الوضعية» Positivisme قد ظهرت قبل سنة ١٨٤٨ بكثير ولو في «السان سيمونيه» على الأقل التي لولاها لكانت الكونتية (نسبة الى اوغست كونت) غير مفهومة. ولكن بالضبط تبدو لنا الوضعية السان سيمونيه مطبوعة بالرومنسية، وهي تختلف كثيراً عن العقائد العلمية التي ازدهرت حوالى سنة ١٨٨٠.

وتوجد أيضاً وهذا أكيد عقائد (كعقيدة توكفيل، احد أبرز المفكرين في العصر) لا تنطبق عليها تماماً كلمتا رومنسية ووضعية ان الزمن لا يمكن ان يلخص بكلمة.

انما لكل زمن ولكل حقبة جوها المسيطر. ومناخها الخاص. فبين المؤلفات من حقبة واحدة، وأن من اتجاهات مختلفة، تبدو لنا اوجه التشابه، في القرن التاسع عشر، أكثر قرباً وأكثر انسجاماً مما هي بين المؤلفات المنتمية الى عقيدة واحدة انما لا تنتمي الى ذات الجيل. وانه من أجل الالتفات الى هذه الفروقات بين الاجيال اعتمدنا، انما بعد تردد، خطة تلحظ الفواصل التاريخية، تحت طائلة خطر تجزئة تحليل العقائد.

---

(١) كلمة «شرطية» لاتينية تعني ورقة. والشرطية صك قديم يمنح اعضاء من قبل الملك للحامل. وفيما بعد أصبحت كلمة «شرطية» تعني الدستور الممنوح من قبل الملك لا الموضوع من قبل ممثلي الشعب. وهناك وثيقتان «شرطيتان» مهمتان في التاريخ الانكليزي والفرنسي وثيقة ١٢١٥ التي منحها جان صان تير (الانكليزي) ووثيقة ١٨١٤ التي منحها لويس ١٨ وتعدلت سنة ١٨٣٠

الرومنسية السياسية

ان عبارة «رومنسية سياسية» غامضة. فبحسب البلدان، اتخذ الكتاب المنعوتون على العموم، بالرومنطيقيين، المواقف السياسية المختلفة جداً في ايطاليا. كان الرومانطيقيون، في أغلب الأحيان، ليبراليين، في حين ان الرومنسية، في المانيا وحتى منتصف العصر، هي على العموم، مرادف المحافظة السياسية. أما الرومانطيقيون الانكليز، فقد سلكوا سبلاً متناقضة في الظاهر: مات بيرون Biron في ميسولونغي[1] سنة ١٨٢٤، أما كولريدج Coleridge[2] تعلق بالدفاع عن التراث.

وفي فرنسا من المهم التمييز بين الحقب: ١ ـ الرومنسية الأولى كانت عاطفياً وسياسياً متجهة نحو فرنسا القديمة، شاتوبريان، لامارتين، فيني Vigny كانوا ملكيين، وتغنى الشاب فيكتور هوغو بقداسة شارل العاشر أما ثوريو سنة ١٨٣٠ فكان عندهم الشعور بانهم يقهرون الرومانطيقيين وبدات الوقت آل بوربون؛ وأثناء «الثلاثة المجيدة» (Les trois glorieuses) كانت تسمع هذه الصرخة: «الرومانطيقيون مدحورون»؛ ٢ ـ ولكن الوضع تغير في ظل ملكية تموز، فقد انتقل على التوالي شاتوبريان ولامني، ولامارتين وميشلي الى المعارضة. أما هيغو فلم ينتقل اليها الا سنة ١٨٤٩، اذ ظل واحداً من أواخر المخلصين للاورليانية. ولامارتين، بعد ان كان أحد ابلغ خصوم «الوسط المعتدل». وصل الى الحكم في شباط سنة ١٨٤٨؛ وخلفت الثورة الرومانسية الثورة المضادة للرومنسية. ٣ ـ وبعد ان همدت الموجة الثورية فجأة. بدأت الحقبة الثالثة من الرومنسية، اي الحقبة التي سيطر فيها فيكتور هيغو، وزال شاتوبريان ولامني ولامارتين، ولكن فيكتور هيغو لم يمت الا سنة ١٨٨٥. فاعتبر مرزبان التقدم والديمقراطية، والشعب والتآخي: رومنسية «بعد المعركة» و«بعد الابعاد»، رومنسية مرتدة الى الماضي اعطت الايديولوجية الجمهورية روعة العبقرية وبعض الحجج للجمود.

انما يجب ان لا نخلط بين الرومنسية وبين الكتاب الرومنسيين. كان في المجتمع الفرنسي يومئذ نوع من الاستعداد للرومنسية، يفسره النجاح الشعبي لكتاب مثل كتاب «كلمات مؤمن» Paroles d'un croyant للامني Lamennais (١٨٣٤). هذه الرومنسية الشعبية هي التي برزت في قصص الكسندر دوماس وخصوصاً في كراريس. Les feuilletans اوجين سو Eugéne Sue: «اسرار باريس»، «واليهودي التائه»، «وتاريخ عائلة عبر العصور»... رومانسية بدائية، تقارن بين الصحيح والخاطىء، ومرتكزة على بعض الانماط وعلى بعض المواضيع المحددة مرة واحدة: البطل، الخائن، البائس، الاريب، المومس الصالحة، الكاهن الصالح، الكاهن العاطل، الشعب، التعليم، الثورة، تفوق فرنسا... وهكذا بدا انتخاب اوجين سو في الجمعية التشريعية

---

(١) قرية يونانية اشتهرت بمقاومتها، بتحريض من الانكليز يومئذ، للأتراك ١٨٢٢ ـ ١٨٢٣ و ١٨٢٥. عدد سكانها (٩٠٠٠) نسمة. مات فيها بيرون الشاعر الانكليزي (١٧٨٨ ـ ١٨٢٤) وهو يحارب ويحرض ضد الاتراك (الترجمة).

(٢) كولريدج (صموئيل تايلور) شاعر إنكليزي (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤). من أعلام الرومنسية.

لسنة ١٨٥٠ كحدث رمزي (على الرغم من أن أوجين سو[١] لم يكن بذاته ذا قناعات سياسية واضحة. (نظراً لانه يهودي واليهودي مشتت الولاء دوماً).

والرومانسية الفرنسية كانت متنافرة اجتماعياً. والكتاب الرومنسيون ذوو نشآت مختلفة جداً: نبالة عالية او صغيرة، بورجوازية، مسترذلون Declassés، حرفية قريبة من البروليتاريا (ميشلي) أما انتشار الرومنسية، فهو أيضاً مختلف جداً: رومنسية الصالونات، رومنسية المقاهي، رومنسية شعبية، الطبقة الوحيدة التي ظلت مستعصية على الرومنسية هي البرجوازية: ان رومنسي سنة ١٨٣٠ اتخذوا البرجوازي كهدف، وكان البرجوازي يرتجف أمام الوقاحات الرومنسية. وأبرزت «الجورنال» التي أصدرها الاكاديمي فيني Viennet، الرعب الذي يوحيه الرومنسيون الى البرجوازيين الليبراليين. ومع ذلك، وقليلاً قليلاً اخذت الرومنسية تتبرجز، وارتدت الليبرالية مثالية حسبتها البورجوازية رومنسية، ولكن هذا التحول كان بطيئاً. وبوجه عام هربت الرومنسية من الوسط. وكان هناك تقليدية، واشتراكية، وقومية وكلها رومنسية. ولكن الليبرالية الفرنسية بدت - لمدة طويلة - وربما اليوم أيضاً - وكأنها مستعصية على الرومنسية.

أ - بعض سمات الرومنسية السياسية

١ - المعنى المسرحي الدراما، البطولية، التضحية، العظمة، الدم المسفوح..) - تغذت الرومنسية السياسية بذكريات الثورة والامبراطورية. وكان النقاد الاكثر قسوة للثورة (مستر Maistre) او الامبراطورية (شاتوبريان) من الاكثر تحمساً لعظمتها.

٢ - تصور عاطفي وبليغ للسياسة - في الماضي كانت السياسة فن الممكن، فأصبحت دعوة الى المثال، في الماضي كانت السياسة مرتكزة على السر، وكانت تنحو نحو الحكمة والتلطيف، بعد الآن، لم يعد الأمر فقط مجرد حكم (او طاعة) بل اقناع، بل استجلاب، لجأت السياسة الى قوة الكلمة، لقد أصبحت من فنون الادب.

٣ - الشفقة - شفقة على البسطاء الالتفات الى المشاكل الاجتماعية (التي لا يأبه لها اغلب الليبراليين)، فكرة ان «المسألة الاجتماعية». هي أهم وأكثر الحاحاً من المسائل السياسية الخالصة، والرومنسية الاجتماعية (الجلية عند شاتوبريان، ولامني وميشلي) لا تستبعد الاختيارات السياسية المتناقضة ظاهرياً، ان هذه الرومنسية الاجتماعية هي التي اضفت الوحدة العميقة على تأليف لامني: من «بحث حول اللامبالاة» الى «كتاب الشعب».

شفقة على الشعوب المغلوبة: اليونان اولاً، ثم بولونيا، والحركة المناصرة للهللينية اثارت حماس الرومانسية الدولية. أما الدفاع عن بولونيا، فقد أولد أدباً بليغاً بمقدار ما هو قليل الفعالية..

---

(١) أوجين سو، كاتب فرنسي (١٨٠٤ - ١٨٥٧) مؤلف كتب «أسرار باريس» اليهودي التائه، والخطايا السبع الرئيسية، وهي قصص إنسانية طويلة مؤثرة. «المترجم»

٤ ـ في النهاية: ان الرومنسية هي «رؤية عامة للكون»: كانت السياسة الكلاسيكية تقوم على جدولة المشاكل في محاولة لحلها. وربما لم يحاول الرومنسيون حلها بقدر ما حاولوا طرحها بكل ضخامتها، ومدها عبر ارجاء الكون والتاريخ.

ب ـ التاريخ:

عرف القرن التاسع عشر، خصوصاً في متصفه الأول، انتشار المؤلفات التاريخية من كل نوع، بشكل منقطع النظير: مؤلفات ولتر سكوت، شاتوبريان، لامارتين، اوغستين تيري، غيزو، تيرز Thiers، ميني Mignet، ميشله، كيني، مؤرخون ألمان، د كارليل الخ.

هذه الواقعة ليست بدون علاقة مع الرومنسية، وهكذا صرح اوغستين تيري في مقدمته «اقاصيص في الأزمنة الميروفية» (١٨٤٠) بأن موهبته كمؤرخ قد جاءته من قراءة «الشهداء» لشاتوبريان، ومعلوم، من جهة ثانية، ميل الرومنسيين للمسرحيات وللقصص التاريخية، ولكن الرومنسية ليست بالتأكيد السبب الوحيد للعودة الى التاريخ عودة بدت ليست فقط عند الكتاب القريبين من الرومنسية، بل عند المؤرخين الذين، امثال غيزو أو تيار Thiers، يبعدون عنها كثيراً.

من الأصح القول ان الرومانسية ولمو الدراسات التاريخية لهما سبب مشترك: الشعور ـ الذي يتقاسمه كل الناس المولودين في آخر القرن الثاني عشر وبداية القرن التاسع عشر ـ بالعيش في مرحلة انتقالية بين ماض منقرض، وغد غير مضمون. وأحس جيل بأكمله، بعد الثورة وبعد الامبراطورية ان حقبة قد انتهت وان حقبة اخرى بدأت مختلفة تماماً عن السابقة شعور بالاعتزاز عند البعض، وحنين الى الماضي عند الأخرين وفي الحالة الأولى كما في الثانية كان التاريخ هو المرجع.

والتاريخ الحديث يقدم لنا لوحات رائعة وأحاسيس قوية: منها «تاريخ الثورة الفرنسية ١٨٢٣ ـ ١٨٢٧) لتير، ثم تواريخ ميني، وميشلي، وخصوصاً «تاريخ الجيروندين» (١٨٤٧) للامارتين وقد كان له دوي ضخم عشية سنة ١٨٤٨. ومنها ايضاً «تاريخ القنصلية والامبراطورية» (١٨٤٥ ـ ١٨٦٢) لتير.

ولكن التاريخ يقدم لنا أيضاً اسلحة للمنازعات السياسية. انه مصدر براهين «في سنة ـ ١٨١٧، كتب اوغستين تيري في مقدمة كتاب: «عشر سنوات من الدراسات التاريخية» كنت مهتمًا تحدوني رغبة حادة للمساهمة من جهتي في انتصار الافكار الدستورية، واخذت ابحث في كتب التاريخ عن براهين وحجج لدعم معتقداتي السياسية» (تراجع نظريته التي تشرح تاريخ الشعوب بالصراع بين العرق الغالب والعرق المغلوب). وعمل غيزو من جهته في «تاريخ الحضارة» على اثبات ان التطور التاريخي يتم في النظام والحرية: «ان فرنسا لم ترفض مطلقاً، ولمدة طويلة، لا النظام ولا الحرية، وهما الشرطان لشرف الأمم ورفاهها الدائم (مقدمة ١٨٥٥) ومواقف ميشلي لا تذهب في نفس الاتجاه مع مواقف غيزو، الا انها لا تقل عنها تأكيداً. أما المؤرخون الألمان فانهم يمزجون بين العلم

والسياسة بشكل ضيق جداً. وعلى هذا تؤكد مجلة Zeitsechrift Historische المؤسسة سنة ١٨٥٧ في ميونخ انها مخصصة: «لنشر المناهج التاريخية الصالحة، في الأمة، ولاعطاء الألمان مبادىء سياسية سليمة».

المقطع الاول ـ الليبرالية

ان تاريخ الافكار السياسية في القرن التاسع عشر تهيمن عليه قفزة الليبرالية في كل العالم. لقد انتصرت الليبرالية في اوروبا الغربية، وانتشرت في ألمانيا وايطاليا حيث ارتبطت الحركة الليبرالية بالحركة القومية: ووصلت الى اوروبا الشرقية بشكل (صراع «محبي السلافيين» و«الغربيين»). ودخلت بشكلها الأوروبي في بلدان الشرق الأقصى التي انفتحت على التجارة الغربية، وتبنت الجمهوريات اللاتينية الأميركية دساتير ليبرالية، مستوحاة من دستور الولايات المتحدة.

أما الولايات المتحدة، فبدت وكأنها الأرض المختارة لليبرالية وللديمقراطية، المتوافقتين فعلياً. فاذا لم ننظر الا الى العقائد، فقد نغرى باهمال ما قدمته الولايات المتحدة، ولكن صورة الولايات المتحدة هي التي تهمنا وليست التآليف العقائدية ـ القليلة نسبياً والضعيفة اصالة ـ التي نشرت فيها. لا شك ان صورة الولايات المتحدة التي تبناها الليبراليون الاوروبيون، هي في الغالب بعيدة جداً عن مطابقة الحقيقة، وتوكفيل ذاته يؤول الولايات المتحدة، في ضوء قناعاته الخاصة، أكثر مما يصف الواقع الاميركي. والرجوع الى الولايات المتحدة يرتدي اذاً شكل خرافة او سلسلة من الخرافات يفيد تتبع تاريخها منذ بداية القرن التاسع عشر، افادة كبرى».

ان القرن التاسع عشر هو قبل كل شيء عصر الليبرالية؟ ولكن اية ليبرالية؟ ان بعض الملاحظات تبدو ضرورية:

١ ـ الليبرالية والتقدم التقني: ان الليبرالية هي في الأساس فلسفة التقدم غير المرئي، والذي لا يرتد، تقدم تقني، تقدم الرفاه، تقدم فكري وتقدم اخلاقي سائران على نفس المستوى. ولكن موضوع التقدم فرغ قليلاً قليلاً من جوهره. وفي اواخر القرن التاسع عشر، كثيرون هم الليبراليون ـ خصوصاً في فرنسا ـ الذين كانوا يحلمون بوضع ثابت، ويكون متوقف. هذه الحالة الفكرية كانت أكيدة بصورة خاصة عند «التقدميين» من سني ١٨٩٠ ـ ويجب هكذا تمييز ليبرالية ديناميكية، ترتضي الآله، وتشجع الصناعة، وليبرالية محافظة وحمائية من الناحية الاقتصادية. وقد ساد الشكل الاول من الليبرالية، على العموم في انكلترا والثاني في فرنسا، حيث بدت الليبرالية ـ الأكثر جرأة، على العموم، مما عليه في انكلترا في الشؤون السياسية ـ وجلة جداً من الناحية الاقتصادية، وحيث كان ازدهار الاقتصاد والمواصلات مديناً لرجال، خصوصاً السان سيمونيين، ذوي مفاهيم سياسية غريبة تماماً عن الليبرالية التقليدية.

٢ ـ الليبرالية والبورجوازية: الليبرالية في الأصل هي فلسفة البورجوازية، ولكن حدود، (مفاهيم) الليبرالية، في القرن التاسع عشر، لم تعد تتوافق اطلاقاً ـ هذا اذا كانت قد توافق يوماً

ما - مع حدود البورجوازية. الوضع بهذا الشأن يختلف بحسب الاحقاب وبحسب البلدان. في فرنسا، ظلت الليبرالية، في مجموعها، مرتبطة بشكل ضيق بالدفاع عن المصالح (يقول، بتهكم، الليبرالي شارل دي رموزات Remusat): «تعالوا ضعوا مصالحكم، تحت رعاية افكارنا». ولكن في حين ان الليبرالية الفرنسية قلما تطورت وانها بدت مطبوعة باورليانية فطرية رافقتها منذ الولادة، عرفت انكلترا عدة محاولات لتوسيع وتنقيح الليبرالية، خصوصاً أيام ستيوارت مل Stuart Mill، ثم في اواخر سنوات القرن التاسع عشر. والاشتراكية الفرنسية في القرن التاسع عشر هي ارتكاس ضد الليبرالية البوجوازية. في حين ان الاشتراكية الانكليزية ظلت مصبوغة بصورة واسعة بالليبرالية: والواقعة واضحة بصورة خاصة عند الفابيين.

ان الليبرالية الانكليزية أكثر انكليزية مما هي بورجوازية والامبريالية، هي نهايتها الطبيعية، او الليبرالية الفرنسية فهي أكثر بورجوازية مما هي فرنسية. وكانت محافظة فلم تقبل على التوسع الاستعماري. . والامبراطورية الاستعمارية الفرنسية ما هي الا من صنع بعض الأفراد.

٣ - الليبرالية والحرية: في القرن الثامن عشر، كان الكلام يجري، دونما فرق، عن الحرية وعن الحريات، وبدت الليبرالية، كضمان للحريات، وكعقيدة للحرية. واختلاط الالفاظ (ليبرالية وحريات وحرية) كان بادياً في ظل ملكية تموز، وبدت الليبرالية كفلسفة مختصة بطبقة البورجوازية حيث لم تؤمن الحرية الا لهذه الأخيرة. الامر الذي حمل بعض اشخاص غير البورجوازيين امثال برودون Proudhon، على محاولة تأسيس الحرية، على غير أساس الليبرالية.

واذاً يوجد، على الأقل نوعان من الليبراليين: اولئك الذين يعتقدون: كما قال فيما بعد اميل ميرو Emile Mireaux في «فلسفة الليبرالية» (١٩٥٠) «بان الليبرالية واحدة لأن الحرية البشرية هي واحدة» والذين لا يؤمنون بوحدة البشرية ويظنون بأن حرية البعض يمكن ان تقضي على حرية الأخرين.

٤ - الليبرالية والليبراليات: بدت الليبرالية لمدة طويلة ككتلة واحدة فالليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية، والليبرالية الفكرية، والليبرالية الدينية. لا تشكل بنظر بنجامن كونستان الا مظاهر لعقيدة واحدة وذاتية: «لقد دافعت طيلة اربعين سنة عن نفس المبدأ.

الحرية، ككل في الدين، في الأدب، في الفلسفة، في الصناعة، في السياسة، «وبحرية» افهم تقديم الفردية سواء على السلطة التي تريد ان تحكم بالاستبدادية ام على الجماهير التي تطالب بحق استعباد القلة».

هذا التصور هو تصور القرن الثامن عشر الذي يرى ان الليبرالية هي معتقد (دوغم) لا يقبل الجدل. ولكن واقعاً رئيسياً قد حدث في القرن التاسع عشر: لقد تفتت الليبرالية الى عدة ايديولوجيات متميزة، ان لم تكن دائمًا مميزة.

ـ الليبرالية الاقتصادية وترتكز على مبدأين: الثروة والملكية، وهي تعارض السياسة التوجيهية مع استفادتها من المضليات الدولة، انها الاساس العقائدي للرأسمالية.

ـ الليبرالية السياسية وتعارض الاستبدادية، انها الاساس العقائدي للحكومة التمثيلية، وللديمقراطية البرلمانية.

ـ الليبرالية الفكرية وتتميز بروح التسامح والمصالحة. هذه العقلية الليبرالية ليست وقفاً على الليبراليين، الذين يبدو بعضهم متشدداً بشكل ملحوظ.

وهكذا تبدو حالة وحدة الليبرالية كخرافة، من نفس مستوى وحدة التقدم. وترتدي الليبرالية اشكالاً مختلفة جداً بحسب الازمنة، وبحسب البلدان، وبحسب الاهواء. في نفس الحقبة وفي نفس البلد.

١ ـ الليبرالية الفرنسية

ان تاريخ الليبرالية الفرنسية في القرن التاسع عشر مزروع بالازمات وبالثورات: فالليبراليون كانوا في المعارضة، في ظل حكم لويس الثامن عشر وشارل العاشر. وتوصلوا الى الحكم في ظل ملكية تموز ثم طردوا منه سنة ١٨٤٨، وبعد الامبراطورية الثانية وهي حقبة معارضة ملونة، سجل مجيء الجمهورية الثالثة النصر الظاهر، كما سجل اللهث السريع الأكيد. الليبرالية سوف تظل وربما دائمًا، باحثة عن ايديولوجية لا تضحي بالحرية من أجل ممارسة الحكم.

وظلت الليبرالية الفرنسية خلال تاريخها، منذ بداية القرن التاسع عشر رهيبة الحدث الطارىء.

ـ ليبرالية المعارضة:

ـ الطابع الامبريالي: انه في ظل الامبراطورية ـ ويمكن القول حتى، مع قليل من المبالغة في ظل القنصلية ـ أخذت الليبرالية الفرنسية أهم سماتها التي لم تفارقها بصورة كلية: ان الليبرالية الفرنسية ظلت مطبوعة بالدمغة النابوليونية.

ـ السلالات البورجوازية:

انه في ظل الامبراطورية نشأت على هامش السلطة هذه السلالات الليبرالية التي اظهرت ميلاً للاتفاق واعطت عن ميلها هذا براهين اخرى، كما اظهرت استعداداً ملحوظاً للاستفادة من السلطة دون تحمل اعبائها. لا نستطيع هنا الا الاحالة على كتاب امانويل بود لومني Emmanuel Beau de lamenie «مسؤوليات السلالات البورجوازية»، الذي ينقلب احياناً الى مقال هجومي، الا انه يظهر بوضوح ما تدين به، للامبراطورية، العائلات الكبرى الليبرالية التي استلمت الحكم في ظل ملكية تموز، والتي احتفظت لمدة طويلة بمركز ضاغط في المصارف والصناعة، وفي الاكاديميات، الخ.

- عقلية كوبي L'esprit Coppet:

ان الحدود بين الحكم والمعارضة، ليست اذاً، سهلة التحديد دائمًا، لقد بدأ المعارضون الرئيسيون للامبراطورية: مدام دي ستايل وبنجامين كونستان بالانضمام الى القنصلية. وانضم بنجامين كونستان فيها بعد. مرة ثانية، خلال المئة يوم وساهم في تحرير المرسوم الاضافي Acte additionnel: بعد ان حرر في آذار ١٨١٥ مقالاً بالغ العنف ضد نابليون، المنطلق من جزيرة إلبا «لن اذهب، كجندي فار بائس، اجرر نفسي من حكم الى آخر، اغطي العار بالصوفية» الخ). وكتب في ١٣ أيار ١٨١٥ في مذكراته الخاصة: سهرة عند الامبراطور، تكلمت طويلاً معه، انه يفهم الحرية فهمًا جيداً.

ولكن حلقة كوبي Cappet لم يكن عندها، عن الليبرالية، نفس التصور الذي كان عند «السلالات البورجوازية»؛ انها ليبرالية مهاجرين، ليبرالية امية، اقل اهتماماً بجمع الثروة، منها بدرس الأداب والحضارات. واذا كانت حلقة كوبي قد عارضت نابليون، فليس ذلك، لانها ترى فيه مستبداً بمقدار ما انه مستبد قليل الاستنارة، يمثل الامبريالية الفرنسية. وفلسفة كوبي هي فلسفة القرن الثامن عشر؛ انها تتابع حلم مجتمع اوروبي، وجمهورية ادب وأدباء رمتها الثورة الفرنسية والامبراطورية في الماضي.

- الصراعات في عهد الرستوراسيون:

نشأت ليبرالية الرستوراسيون من التقاء بعض الايديولوجيين العالميين، مع مجتمع من البورجوازيين الواصلين، او الراغبين في الوصول. البعض يقدم العقيدة، والتبرير الاخلاقي اللازم، والآخرون هم الجمهور المستعد لانجاح العقيدة. التقاء عابر يتمثل بعزلة بنجامن كونستان وهو يكتب لجمهور كل شيء يفصله عنه.

ان ليبرالية الرستوراسيون لها خصائص مختلفة:

عنفها الشديد، وميلها نحو الجمعيات السرية (شاربونري). وعلى الرغم من ان نظام الرستوراسيون لم ينل نيلاً كبيراً من الأوضاع المكتسبة، الا انه كان عرضة لهجمات حادة بصورة خاصة، برز فيها برانجة Beranger (١٧٨٠ - ١٨٥٧) وبول لويس كوريي Courier (١٧٧٢ - ١٨٢٥) - الذي زادت شعبيته كثيراً على شعبية بنجامين كونستان. واستهدفت هذه الهجمات:

- الملك (مثالها اغنية برانجة حول «حول رسامة شارل البسيط).
- البلاط والنبالة (البلاط هو مكان حقير - قال كوريي، ادنى بكثير من مستوى الأمة»).
- البابا (يراجع «البابا المسلم» البرانجة: لقد قبض القراصنة على البابا، وصار مسلمًا وعنده حريم، الخ).
- وخصوصاً الكهنة واليسوعيين «الرجال السود» لبرانجة، وكانت مقاومة الاكليروس احدى مميزات المعارضة الليبرالية التي ترى في كل مكان يد اليسوعيين وتأثير «الرهبانية» (Cangregation).

وليبرالية الرستوراسيون هي انتقادية بصورة اساسية، وسلبية، وترتدي عند كوربي شكل مشروع تشهير شبه كلي.

- الاسطورة النابوليونية:

بحثاً عن مثال اسمى وعن الشعر، وضعت الليبرالية نفسها تحت حماية الامبراطورية، وهكذا بدت الاسطورة النابوليونية التي ظهرت لا في فرنسا، بل في ايطاليا، والمانيا، وفي الامبراطورية النمساوية المنغارية، الخ بالصورة وبالاغنية وبالأقصوصة الشعبية (تراجع الاقصوصة في القبو، في «طبيب الريف» لبلزاك). هذه الاسطورة النابوليونية دخلت بصورة عميقة في الجماهير الشعبية، حيث لا يصل الا نادراً الأدب المطبوع (باستثناء التقاويم «الروزنامات»).

ولعب برانجة بهذا الشأن دوراً مفيداً بصورة خاصة. فبعد ان تهرب، بحذر، من التطوع في ظل الامبراطورية، اظهر نحو نابليون حماساً حاداً بقدر ما هو ذو مفعول رجعي، فساعد بشكل واسع في نشر صورة نابليون: جندي الحرية والمساواة، نابليون في خدمة الشعب (تراجع ذكريات الشعب، حيث تظهر الجدة العجوز الكأس الذي شرب منه الامبراطور كحرز وتعويذه).

ولم يلجأ كوربي ولا كونستان الى الاسطورة، ولكنها تبدو باشكال مختلفة عند لاس كاز Las Cases (الذي حاول في مذكراته Memrial ان يبرز نابوليوناً ليبرالياً) وعند شاتوبريان (نابليون هو «شاعر يعمل»، وحياته هي «آخر الوجدات الفردية العظيمة») وعند ستندهال Stendhal (الذي يهتم بنابليون اقل من اهتمامه ببونابرت) وعند بلزاك (الذي يرى في نابليون منظّمًا عظيمًا ورجل ارادة). وعند هيغو (الحساس بصورة خاصة تجاه الامجاد الامبراطورية) الخ.

مثال أسمى من الغموض:

ان المثال الأسمى عند اشهر الكتاب الليبرالية هو بورجوازي للغاية، الا انهم تمسكوا بوضع هذا المثال البورجوازي تحت ضمانة شعبية. ويبدا كوربي، الملاك، المتذمر، المليفي المتميز، امام قرائه «كعناب بسيط» او «كالمدفعي على ظهر الحصان». ولم يتردد برانجة بالقول: «الشعب هو ربه الفن عندي» وصديقه جوزيف برنار الذي اصبح فيا بعد عمدة لويس فيليب، كتب سنة ١٨٢٩ «حسن ذوق الانسان التافه، او بحث في السياسة لخدمة البسطاء» وفيه يرسم مثالاً اسمى هو مثل مثال جوزف برودهوم Josiph Prudhomme.

ان الايديولوجية الليبرالية غامضة، اساساً، غموض بين البورجوازية والشعب، وبين الثورة والامبراطورية، بين الحريات والحرية، بين السياسة والمشاعر الحسنة. وهكذا تحقق بين البورجوازية والبروليتاريا اتفاق عابر سرعان انفصم بعد ثورة ١٨٣٠.

١) ليبرالية العقائديين وليبرالية المستقلين - حتى قبل ان تبرز تناقضات الليبرالية، بفضل نجاحها، فانها كانت بعيدة عن ان تشكل كتلة متراصة. وقدم «العقائديون» واشهرهم روالي كولار (١٧٦٣ - ١٨٤٥)، نظرية «الموقف الوسط» بين المتمسكين «بالنظام القديم» Anceim-Regime

وانصار الديموقراطية. ان الوثيقة (La charte) بالنسبة اليهم هي نهاية الحكمة. و«النقطة الثابتة» التي عندها تنتهي الحقبة الثورية. البرلمان لا يمثل الامة بل «مصالح» المواطنين، والاقتراع إذاً يجب ان يعطى خصيصاً للملاكين، و«للفعاليات» المستنيرة نوعاً ما بحيث تستطيع ان تصدر رأياً ذا وزن.

ويقف كوريي، كونستان، ستاندهال، ورجال القرن الثامن عشر، على هامش هذه الليبرالية الدوغماتية المنحازة للملك لويس فيليب. وبهذا الشأن كتب ستندهال في «ذكريات نرجسية»[1]:

«انا الليبرالي، اجد الليبراليين حمقى بشكل مهين....». هكذا تتعايش وغالباً ما تتناقض الليبرالية الارثوذوكسية وليبرالية المستقلين. وهذا التناقض أزلي.

بنجامين كونستان ـ ان بنجامين كونستان هو المنظر الرئيسي لليبرالية في ظل الرستوراسيون، واكثر نصوصه اهمية مجموعة في «محاضرات في السياسة الدستورية»(الطبعة الاولى سنة ١٨١٦؛ والطبعة المزيدة سنة ١٨٧٢ مع مقدمة لابولي Labou Laye المهمة، ثم «متفرقات في الأدب والسياسة» (١٨٢٩)، ولكن من المستحيل فهم سياسة بنجامين كونستان اذا لم نتعرف على «الدفتر الاحمر، وادولف، وسيسيل، وخصوصاً على يوميات خاصة» (تقرأ في منشورات رولان Roulin وروت Roth، غاليمار ١٩٥٢).

يعرف كونستان الحرية بانها «التمتع المطمئن بالاستقلال الخاص» ويقدم نظرية كلاسيكية جداً للحكومة التمثيلية على الطريقة الانكليزية: مسؤولية وزارية، سلطة تشريعية يمارسها مجلسان، دفاع عن الحريات المحلية: يقتصر دور الدولة على مهمة امين صندوق لتغذية المذاهب والعبادات ولكنها لا تراقبها. اما الملك، فسلطته يجب ان تكون «متجردة» انه يشرف، غير مسؤول، فوق الاضطرابات البشرية»؛ انه يملك ولا يحكم.

وسياسة كونستان تقول بالاقتراع المحدود، وهي بورجوازية: «الملكية وحدها تقدم الراحة الضرورية لاكتساب الانوار واستقامة الحكم؛ هي وحدها اذاً تجعل الناس اهلاً لممارسة الحقوق السياسية». ويؤمن كونستان بان على التجارة وعلى الصناعة ان «تدعها الحرية بعملها البطيء، التدريجي، الذي لا يمكن ان يوقفه شيء». («الانتخابات المقبلة») (١٨١٧).

وليبرالية كونستان تجريدية يدل عليها عنوان مؤلفاته: «مبادىء في السياسة تطبق على كل الحكومات التمثيلية»، في «العقيدة السياسية التي يمكن ان تجمع الاحزاب في فرنسا...». ويسعى كونستان دائماً باحثاً عن قاسم مشترك، وعن صيغة تجريدية بحيث تكون مقبولة من الجميع: «يجب ان يخضع ما هو عاطفي، شخصي وانتقالي، وان يرتبط بما هو تجريدي، وجامد، ومستقر».

(١) تبجحية. امتداحية (الترجمة).

(«الارتكاسات السياسية»).

ومع ذلك لا شيء اكثر عاطفية واكثر شخصية من المؤلفات الذاتية الخاصة التي كتبها كونستان. فبمقدار ما هي مؤلفاته السياسية مهذارة؛ بمقدار ما هي مؤلفاته الذاتية الخاصة حادة ومجمعة. وبمقدار ما هي مؤلفاته السياسية متفائلة وبورجوازية، بمقدار ما هي مؤلفاته الذاتية متشككة ومناهضة للاعراف. ان كونستان ذو طبيعة حوارية لا يهضم التماثل: «التنوع هو الحياة؛ التماثل هو الموت» كتب في «محاضرات في السياسة الدستورية». انه من هذه الطبائع المزدوجة التي لا تنفتح بصورة كاملة. وليبراليته هي تسجيل مجرد لمأساته الداخلية، نظام من العجز الفكري ونظرية في الحيرة. ان ليبراليته هي عقيدة بورجوازية وتعبير عن جبلة منقسمة.

الليبرالية في الحكم

مات بنجامين كونستان بعد «الثلاثة المجيدة» بعدة اسابيع: وسجل نجاح كتاب «الملك البورجوازي» نصراً لليبرالية؛ وكان دوبون دي لر Dupont de Leure، ولافيت La ffitte، وغيزو Guizot وتيار Thiers، كلهم وزراء، واصبحت الطبقة الوسطى، المدبرة الوحيدة للمجتمع كما اصبحت، بحسب تعبير توكفيل في «ذكرياته» «المزارعة»: «تتواجد في كل الاماكن، وتزيد، بشكل مسرف عدد هذه الاماكن، واعتادت ان تعيش على حد سواء تقريباً من الخزينة العامة كما من صناعتها الذاتية.... انها سيدة كل شيء. وما تسنى لها لم تيسن لاية ارستقراطية قبلها ولا لاية ارستقراطية بعدها، الطبقة الوسطى اصبحت حكومة واتخذت مظهر الصناعة الخاصة».

هذا الحكم القاسي من الليبرالي توكفيل، على الليبراليين في الحكم يثبت ان الليبرالية لم تكن تمثل جبهة موحدة. وفي الواقع لم تظهر التناقضات الداخلية لليبرالية بشكل اكيد بمثل ما ظهرت في حقبة مجدها الظاهر.

تناقضات ليبرالية: برزت هذه التناقضات في كل المجالات تقريباً:

- السياسة الداخلية: لقد اكتفى الليبراليون الذين طالبوا، في ظل الرستوراسيون (بعث الملكية في فرنسا)، «بالحرية في كل شيء» بتخفيض الضريبة الانتخابية عندما وصلوا الى الحكم: فارتفع العدد من ٨٠٠٠٠ منتخب تقريباً، ايام الرستوراسيون، الى، ٢٠٠,٠٠٠ ايام ملكية حزيران؛ وعقب سنة ١٨٤٠ عارض غيزو باصرار كل مشروع اصلاحي.

وكذلك الليبراليون في الحكم، قيدوا، في نيسان ١٨٣٤ حرية الصحافة التي كانوا يطالبون بها في ايام الرستوارسيون كحرية اساسية.

- السياسة الخارجية: كان الليبراليون على العموم يعادون المغامرات العسكرية؛ ولكن هذه الميول السلمية لم تمنعهم اطلاقاً من عبادة نابليون (الذي تحت شعاره وضعت ملكية تموز نفسها بصورة رسمية، مع رجوع الرفات)، كما لم تمنعهم من الشوفينية التي برزت بعنف خلال ازمة ١٨٤٠.

ـ السياسة الدينية: استمر البورجوازيون الليبراليون في اظهار ميولهم ضد الاكليركية. ولكنهم كانوا يعتبرون الكنيسة الكاثوليكية كقوة للنظام. ومعارضتهم للاكليركية لم تستبعد تأليهية بارزة وملحوظة. وقد ألّف برانجه، وهو مؤلف «البابا المسلم» «رب الناس الطيبين» حيث يظهر الله كبورجوازي صغير مسالم ومسامح تجاه الدعارة.

انه آله؛ امامه انحني، وانا
فقيرٌ وراضٍ دون ان اسأله شيئاً...

ـ السياسة التجارية ـ نادى الليبراليون بانهم من انصار «حرية المرور وحرية العمل». وكانوا يتذرعون عفوياً، بالقوانين الطبيعية، وبالتناسق الاقتصادي، العزيز على قلب باستيا (١٨٠١ ـ ١٨٥٠). ولكنهم كانوا يدعون لسياسة حمائية صارمة، عندما كان الامر يقتضي الدفاع عن الاقتصاد الفرنسي ضد المزاحمة الاجنبية، والمحافظة على الاسعار المرتفعة. وكتاب هنري تيري ديشام Henry — Thierry Deschamps. «بلجيكا تجاه فرنسا تموز، الرأي الفرنسي والموقف الفرنسي من سنة ١٨٣٩ الى سنة ١٨٤٨» (باريس Les Belles — Lettres ١٩٥٦)، يظهر تماماً، ما يسمي اليوم «بالمجموعات الضاغطة» الحمائية، وبصورة خاصة لعبة النائب ميمرل Mimerel المدافع عن المصالح والفعاليات التي تتولى صناعة الصلب.

ـ السياسة الاقتصادية ـ حاول الليبراليون، وهم يؤكدون على مبدأ المزاحمة الحرة، ان يحصلوا من الدولة على اعلى المكاسب. وكان قانون ١٨٤٢ حول السكك الحديدية (الذي كان لامرتين من بين الوحيدين الذين عارضوه) مميزا بهذا الشأن، ونشر بودي لوميني Beau de Loménie، حول هذا الموضوع تحليله مؤكداً «ان الاقتصاد الليبرالي كان في الواقع اقتصاداً احتكارياً».

ـ السياسة الاجتماعية ـ يرى الليبراليون، كقاعدة عامة، انه ليس للدولة ولا لارباب العمل ان يحسنوا وضع العامل: ان العامل هو المسؤول الرئيسي عن بؤسه، وليس الا للاعمال الخيرية الخاصة ان تساعده على بؤسه، الاخلاق اذاً هي العلاج السياسي والاجتماعي الاعلى. وقدمت اكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية، حول هذا الموضوع، حصاداً ضخمًا من النصوص المثقفة المعبرة.

ان الفضل يعود الى بعض الكاثوليكيين، وبصورة خاصة كتلة «الجامعة الكاثوليكية» الرجعيين سياسياً في معظمهم، فهم الذين فضحوا ـ قبل النقد الماركسي ـ «مساوىء النظام الصناعي»، في حين ان الايديولوجية الليبرالية ظلت على العموم امينة لمنطق التدمير الذاتي.

الاورليانية ـ ولكن هل يمكن الكلام، عن ايديولوجية «ليبرالية» في حين كانت فيه البورجوازية مشتتة ومختلفة الى هذا الحد الذي كانت عليه في ظل ملكية تموز؟ وهل يمكن حتى، الكلام عن بورجوازية في حين كان يوجد بورجوازية باريسية، وبورجوازية اقليمية وبورجوازية

ريفية وبورجوازية كبرى ووسطى وصغرى، وبورجوازية مصارف، وبورجوازية صناعية، وبورجوازية تجارية، وبورجوازية جامعية، وبورجوازية الادارة، وبورجوازية قديمة برلمانية، وبورجوازية ذوي المداخيل، الخ؟.

ولكن اذا كان الظرف او المناخ البورجوازي، كما يبدو مثلاً من خلال تآليف بلزاك، بهذا الاختلاف فان الايديولوجية البورجوازية في مجموعها كانت ذات وحدة كبرى: فغودسار Gaudissart ليس بعيداً عن ان يفكر مثل نوسنجن، Nacingen، ولافيت Laffitte عرف نفسه في برانجه، بذات طريقة ميشلي.

ونضيف ان حدود الايديولوجية البورجوازية كانت اوسع بكثير من حدود البورجوازية. ان جريدة «الأتلية» L'Atelier، المحررة من قبل العمال للعمال، لم تكن تختلف كثيراً عن جريدة «كونستيتوسيونل Le Canstitutionnel». «والشعراء العمال» الذين كثروا جداً في تلك الحقبة امثال سافينيان لابوانت Savinien Lapointe وآل ربول Les Reboul وآل ماجي Les Magu، الخ، كانوا يفكرون ويكتبون مثل برانجه ومثل جورج ساند G. Sand. وتبنى - اغريكول برديغي Agricol Perdeguier ومارتان نادو Martin Nadaud، وهما عصاميان من اصل شعبي خالص متباعد جداً احدهما كان حرفياً من الجنوب، والاخر معمارياً من مقاطعة لاكروز - بامانة، المقالات الكبرى ذات المعتقد الليبرالي. و«ذكريات رفيق من توردي فرانس» مؤلفها برديغي Perdiguier و«ذكريات ليونار معاون قديم لمعماري» كتبها نادو Nadaud، لا تختلف، في عمقها اختلافاً كبيراً عن «ذكريات» لافيت Laffitte: «ملك الصيارفة وصراف الملوك».

كانت توجد اذاً، بالتأكيد، ايديولوجية اورليانية، لم تنتج مؤلفات كبرى في العقيدة، ولكنها دمغت لمدة طويلة وربما ماتزال تدمغ الحياة السياسية الفرنسية. هذه الاورليانية، التي ليس الولاء لعائلة اورليان، الا مظهراً من مظاهرها الثانوية، يمكن ان تدرس، بتلوينات مختلفة، عند غيزو (١٧٨٧ - ١٨٧٤) وعند زوجته اليزا، وعند مدام دوسن Mme=Dosne امرأة عم تيير Thiers، وعند الدكتور فرون Véron = Dr باعث ومحرك «الكونستيتوسيونل» ومؤلف «ذكريات بورجوازي من باريس»، وعند الاكاديمي فيني Viennet، الذي تعتبر «ذكرياته» بناءً جيلاً من المطامح المحققة، وعند لافيت الذي ذكر في «ذكرياته» المشوقة مراحل صعودٍ يعتبره اخلاقياً بصورة رفيعة، عند دوفرجيه ذي هوران Duvergier de Hauranne الذي وسع، في كتابه «مبادىء الحكومة التمثيلية» النظرية القائلة «بان الملك يملك ولا يحكم».

كانت الحقبة حقبة برانجه الذي اعتبر ذا شهرة عالمية والذي يطرح مجده على المؤرخين، بعض المسائل ذات الاهمية. وستندهال، ولامني، ولامارتين، وميشلي الى برانجه لا كشاعر كبير فقط، بل كانسان كبير. وكان، من دون شك، الكاتب الفرنسي، ذا التأثير الاكبر في الاوساط الشعبية، وفي الخارج.

ليبرالية توكفيل ـ ان تأليف توكفيل (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩) اكبر المؤلفين الليبراليين في عصره، يقع على هامش هذه الاورليانية المتضخمة المتفخة. وتآليفه لا يمثل تياراً فكرياً واسعاً. انه وليد التفكير، المتوحد غالباً، من عقل لم يخل من افكار مسبقة انما ساعٍ الى الحكم، والى الحكم على الذات، باستقلالية صارمة.

«ومونتسكيو القرن التاسع عشر» (حسب رأي جان جاك شفاليه) هو نزيل قصر توكفيل، في الكوتنتن، كما كان مونتسكيو نزيل قصر لابريد. انه أي توكفيل وارث تراث ارستقراطي، وارضي، سوف يظل اميناً له. يراجع بهذا الشأن، في «مذكراته» الوصف الشيق، القليل الديمقراطية، لانتخابات سنة ١٨٤٨ في ضاحية سان بيير، قرب توكفيل «كل الاصوات اعطيت بذات الوقت. وعندي حق بان اعتقد انها اعطيت تقريباً بكاملها لنفس المرشح» (الذي لم يكن إلا توكفيل).

هذا التراث الارستقراطي كان يتلاءم عند توكفيل مع التراث البرلماني. من جهة امه، كان توكفيل حفيد ماليرب Malesherbes، وموقفه، الاحترامي، انما الحر، تجاه الدين هو موقف «رجل من القرن الثامن عشر، متعلق، بعمق، بالعقلانية التجريبية». (جورج لفيفر G. Lefebvre، مقدمة «النظام القديم والثورة» (L'Ancien Regime et la Revolution).

وتوكفيل هو بروفنسي، وجيروندي تحسسه باريس بالغربة واحياناً تفزعه. تُقرأ بهذا الصدد، الصفحات التي يُعبر فيها توكفيل عن عميق عزائه بالعودة الى نورماندیا الهادئة، بعد «الفحشيات» الباريسية في شباط ١٨٤٨: «لقد اصبحت الملكية الشخصية، عند كل الذين يتمتعون بها، نوعاً من الاخوة».

وتوكفيل لم يكن لا ثورياً ولا رجعياً، بالرغم من ان عائلته كانت مع الشرعية (والده كان والياً في عهد الرستوراسيون) فقد رضي ان يخدم ملكية تموز، وعلى الرغم من شدة حكمه على ثوريي سنة ١٨٤٨، فقد اصبح وزيراً في الجمهورية الثانية. ولكن هذه الانضمامات ظلت نزيهة تماماً. واذا كان توكفيل قد ارتضى الحدث الواقع، مع عدم توفير الناس من الانتقاد. فذلك لانه كان يؤمن باستمرارية الدولة؛ ومن اجل الخدمة لا من أجل الاستخدام.

يجب التمييز، عند توكفيل، بين الغريزة والتفكير، بين القلب والعقل. انه ارستقراطي بالغريزة، ولكن التفكير قاده الى تقبل التطور نحو الديمقراطية كأمرٍ لا رجعة عنه، والى مماشاة نظام لا يحب. كتب في ملاحظة خاصة وجدها ج. ب. ماير J. P. Mayer

«اني احب المؤسسات الديموقراطية، بعقلي، ولكني ارستقراطي بغريزتي، اي انني احتقر واخاف الجماهير. اني احب الحرية والشرعية، واحترام الحقوق، حباً شديداً، ولكني لا احب الديمقراطية . هذا هو عمق الانسان».

تآليف توكفيل ـ ان اهم تآليف توكفيل هي:

١ ـ **الديموقراطية في اميركا**، عمل رجل في الثلاثين، بعد اقامة لأقل من سنة في الولايات المتحدة مع بومونت Beuamont. القسم الاول، ١٨٣٥)، الافضل في نظر المواطنين، يدرس تأثير الديمقراطية على المؤسسات. والقسم الثاني (١٨٤٠) الاكثر تجريداً، مخصص لتأثير المؤسسات على الاداب.

٢ ـ **النظام القديم والثورة** L'Ancien Regime et la Revolution: (١٨٥٦) هو مؤلفٌ غير مكتمل، المجلد الاول، الوحيد الذي ظهر في حياة توكفيل، يتوقف عند بداية الثورة؛ ويبين المؤلف فيه ان التمركز الاداري هومن صنع النظام القديم وليس من صنع الثورة او الامبراطورية. والثورة هي ثمرة تطور طويل. «فقد خرجت تلقائياً مما سبقها» وجمع توكفيل من اجل المجلدات اللاحقة، التي كان من الواجب ان تخصص للثورة وللامبراطورية مخطوطات كثيرة اهم شيء فيها نشره، فيما بعد ، اندري جاردان André Jardin.

واهمية «النظام القديم والثورة» تعادل على الاقل، اهمية كتاب «الديمقراطية في امريكا» الذي يهتم به بصورة خاصة مؤرخو الافكار السياسية. وتبع تين Taine عن كثب توكفيل في كتابه «مصادر فرنسا المعاصرة».

٣ ـ **«الذكريات»** وهو كتاب مدهش في نقائه واحياناً في سخريته، وهو مخصص في معظمه لحقبة ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ وبصورة خاصة المقطع الموجز المخصص لتولي توكفيل حقيبة الشؤون الخارجية. والصفحات الاولى تقدم عن ملكية تموز لوحة قاسية.

٤ ـ **الرسائل**. ان رسائل توكفيل هي قيد النشر في طبعة جديدة تتضمن نصوصاً عديدة لم تنشر بعد.

٥ ـ **واخيراً** تجب الاشارة الى «الرحلات» التي تحتوي، هي ايضاً، على نصوص عديدة لم تنشر.

فكر توكفيل ومشهد امريكا. ـ ان اميركا التي زارها توكفيل هي اميركا جاكسون ـ جاكسون Jackson (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥) كان رئيس الولايات المتحدة ١٨٢٩ وسنة ١٨٣٧ ـ وكانت تقوم على ينابيع ديمقراطية، حسب المفهوم الجفرسوني: حذر من الامتيازات والاحتكارات، رجوع الى مبادىء اعلان الاستقلال، ابراز المساواة في الحقوق. ففي حين كان هملتون يؤمن بالصراع الاساسي بين المصالح، كان جاكسون يعتقد ان هذه المصالح يمكن ان تتزاوج بانسجام وكان يقدر أنه يجب حصر الحكومات ضمن صلاحيتها الخاصة التي تقتصر على حماية الاشخاص والاموال.

وهكذا نعود الى طرح المسألة: الى اي حد تأثرت افكار توكفيل حول الديموقراطية، باقامته في اميركا؟.

من الممكن بعد الان الرد بنوع من الوضوح على هذه المسألة. فقد نشر ج. ب. ماير بهذا الشأن في مجموعة المؤلفات الكاملة «الطبعة الكاملة لـ «يوميات الرحلة» Journal de voyage المحررة من قبل توكفيل. هذه «الجريدة»، تكمل بشكل مدهش كتاب بيرسون Pierson: «توكفيل وبومونت في اميركا» وتتيح متابعة نشأة «كتاب الديموقراطية في اميركا» من قريب.

وحول هذه المسألة يراجع ما نشره روني رومونت في «الكتاب المئوي لألكسي توكفيل (مطبوعات C. H. N. R. S. ١٩٦١).

الحرية عند توكفيل. ـ ان النهج الذي تبعه توكفيل هو ذاته في «الديمقراطية في اميركا»، الذي يدرس، مجتمعاً حياً، وفي «النظام القديم» الذي يعالج تاريخ المجتمع الفرنسي. وكل تأليفه هو تأمل حول الحرية. انه مؤلف اخلاقي ضمن تراث الاخلاقيين الفرنسيين باكثر مما هو مؤلف عالم اجتماع او مؤرخ.

ولا يهتم توكفيل لا بالوصف ولا بالسرد ولا بقول كل شيء. فهو يبحث، اثناء درسه للمجتمع الاميركي، مثل درسه لفرنسا في النظام القديم، عن جواب على هذا السؤال الوحيد: كيف يمكن التوفيق بين الحرية والمساواة، وكيف تنقذ الحرية؟.

ان مؤلف توكفيل بعيد كل البعد عن الوضعية. فهو ليس موضوعياً اطلاقاً بل تحركه رعشة ذاتية تتخللها بعض الالهامات الساطعة: وكثيراً ما يشار الى الصفحة الموصوفة بانها نبوية، حول مستقبل امريكا وروسيا المدعوتين الى اقتسام العالم، ولكن يجب التذكير ايضاً بالفصل المتعلق: «بالديمقراطية في امريكا» حول الارستقراطية الصناعية الجديدة (كيف تستطيع الارستقراطية ان تخرج من الصناعة)، وايضاً يجب التذكير ببعض الجمل البسيطة مثل «اننا قبل كل شيء، لطبقتنا قبل ان نكون لرأينا» (النظام القديم، جزء اثنين، كتاب ٢، الفصل ١ ـ)، او ايضاً: «انني لا اتكلم عن الافراد، اني اتكلم عن الطبقات، هي وحدها يجب ان تحتل التاريخ» (النظام القديم جزء، ١، صفحة ١٧٩).

الديمقراطية في امريكا تنطلق من فكرة حول المساواة. الناس يحبون المساواة «حباً جماً، لا يرتوي، أبدي، لا يقهر». والمجتمع يتطور بالضرورة نحو المساواة، اي نحو الديموقراطية، اي نحو المعادلة في المستويات. وهذا التطور يملأ توكفيل «برعب ديني» ولكن يبدو له انه من الوهم معارضة ذلك. يجب ان نتعلم كيف نتعرف على الديموقراطية حتى نمنعها من التردي اما في الفوضى واما في الاستبدادية.

«النظام القديم والثورة» هو تأمل حول المركزية وحول تهاوي الارستقراطية. فالمركزية الملكية تؤدي الى نفس النتيجة التي تؤدي اليها المساواة الديموقراطية. اي الى عزلة الافراد المتماثلين، غير القادرين على الوقوف بوجه الاستبدادية التي انبثقت بالضبط منذ ٢ كانون الاول.

و«كتاب النظام القديم والثورة» هو كتاب شخص مغلوب، ولكنه مغلوب لم ييأس ولم يقطع الامل.

وفي النهاية ان موضوع الحرية هو الذي يسيطر على كل تآليف توكفيل وهو الذي يعطيه الوحدة «وحدة معتدلة، متظمة، تحتويها المعتقدات. والاداب، والقوانين » (ذكريات صفحة ٧٤) ويقول: هذه الحرية هي غرام حياته. فكيف تتأمن؟

وبعكس مونتسكيو، لا يؤمن توكفيل بالهيئات الوسيطة، بشكلها التقليدي. اما تنظيم السلطات، فهو يتكلم عنه قليلاً نسبياً، فهو من انصار النظام ذي المجلسين، ويعادي النظام الرئاسي، ولكنه ليس له الا ثقة محدودة في المؤسسات السياسية لضمان الحرية.

وينصح توكفيل لتلافي الفردانية «صدأ المجتمعات» بثلاثة علاجات:

- اللامركزية الادارية، والحريات المحلية والاقليمية، «ان تنامي الشعور بالاقليمية Communal هو عنصر عظيم للنظام وللطمأنينة العامة».

- اقامة الجمعيات من كل نوع سياسية، صناعية، تجارية، علمية او ادبية التي تساعد على تكوين بديل للارستقراطية: «لا يمكن من جديد اقامة ارستقراطية واحدة في العالم، ولكن لا شيء يمنع من اقامة ارستقراطيات عن طريق جمعيات المواطنين البسطاء وعن طريق الاثرياء الكبار والنافذين والاقوياء جداً، وبكلمة عن طريق الاشخاص الارستقراطيين».

- واخيراً وخصوصاً المزايا الاخلاقية، كالحس بالمسؤولية، ومحبة الخير العام، وتوكفيل، مثل مونتسكيو يؤمن بأولوية الاخلاق على السياسة.

هذه العلاجات ضد اوجاع الديموقراطية هي جد تقليدية بل امثالية. ولن يقول تين شيئاً اخر، ولكن تين، ما كان ليكتب بالتأكيد الصفحة التي اوردها توكفيل في كتابه «النظام القديم» حول المثالية الثورية: «ان سنة ١٧٨٩ تمثل زمن عدم التجربة حتماً، ولكنه زمن الكرم، والحماس، والرجولة والعظمة الخ» (جزء ١ - ص ٢٤٧).

ان توكفيل يعرف كيف يعترف بفضل الخصم، وهو يفهم اشد الفهم الشيء الذي ينفر الخصم ويؤذيه الى اقصى درجة. ومن هذه الناحية يبدو ليبرالياً فعلاً

٢ - الليبرالية الانكليزية

ان الوضع السياسي في انكلترا لم يتغير بشكل محسوس منذ ثورة ١٦٨٨. فقد انتقل الوزن السياسي من الملك الى الارستقراطية التي تمتلك الارض، والمال، وكل الامتيازات، وكل سلطان الدولة.

اما «الحكم الذاتي»، الممدوح في فرنسا على انه ضمان للحريات الانجليزية فهو لا يعدو ان يكون ادارة البلاد من قبل الارستقراطية.

ولكن انجلترا تتابع، وتعجل في تغيير اقتصادها. وهي تختار التصنيع، وان لم يخلُ من ازمات ومن صراعات. والاصلاح الانتخابي في سنة: ١٨٣٢، الذي رفع عدد الناخبين من ٤٢٥ الفاً الى ٦٥٠ الفاً لم يكن تدبيراً ديمقراطياً بل اصلاحاً غايته تأمين تمثيل اوسع للصناعيين وللمصدرين. وتبع تطورُ الليبرالية الانجليزية، من قريب، التطور الاقتصادي لبلدٍ اختار التوسع، وشعر بنفسه قوياً الى حد يمكنه من اختيار حرية التبادل.

في حين ان ليبرالية كورية Courier، وكونستان Constant وتوكفيل اتجهت نحو المشاكل السياسية، عمدت الليبرالية الانجليزية في نفس الوقت الى اعطاء الاهتمامات الاقتصادية حيزاً اكبر. والفرق الاخر الاساسي هو ان فرنسا قامت بثورة، في حين ان اخر ثورة انجليزية تعود الى سنة ١٦٨٨: ان الليبرالية للفرنسية تعيش ذكرى ١٧٨٩، وعند البعض تقوم هذه الذكرى مقام العقيدة. اما الليبرالية الانجليزية، في النصف الاول من القرن التاسع عشر، فلا تدين بشيء تقريباً الى الثورة الفرنسية، وهي لم تتهرب الا ببطء. وجزئياً من منفعية بنتهام، وظلت موسومة بتأثير ادام سميث .

- المنفعية البنتهامية: جامس ميل James Mill

ظلّ بنتهام (الذي مات سنة ١٨٣٢) الممثل الرئيسي للراديكالية الانتفاعية. نشر ريكاردو سنة ١٨١٧ كتابه «مبادىء الاقتصاد السياسي والضريبة».

وتابع جامس ميل (١٧٧٣ - ١٨٣٦)، عمل صديقه بنتهام ونشر سنة ١٨٢٠ «بحث حول الحكومة»، حيث يربط فيه عقيدة الحكم التمثيلي بمبدأ السعادة الكبرى للعدد الاكبر. ويعتبر ان وظيفة الحكومة هي، بصورة اساسية، سلبية: المهم تأمين الانضباط اللازم لكل فرد حتى يستطيع ملاحقة مصلحته الشخصية بدون اكراه. وجامس ميل، الذي امضى القسم الاكبر من حياته في مكتب شركة الهند، هو النمط الكامل للعقائدي، وعرفت كل من فرنسا وانكلترا، في بداية القرن التاسع عشر، حركات ذات اتجاهات عقائدية تجريدية «ايديوقراطية Ideocratique»: (يراجع: المفكرون المثاليون الذين فضح نابوليون ضررهم اي، «العقائديين» ايام الرستوراسيون، وايضاً «السانسيمونيين».

- من المنفعية الى الليبرالية الانسانية: (ستوارت ميل Stuart Mill).

نشأ ستوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) في اطار مبادىء المنفعية الصارمة وتلقى عن والده ثقافة موسوعية لا انسانية خالصة، تحرر منها بصورة تدريجية، لكي يعيد النظر مثالياً في الليبرالية.

وكان همه اولاً صراع الاجيال، والثورة على الدوغماتية. كتب ستيوارت ميل يقول: كان ابي «اخر مفكري القرن الثامن عشر». وكان ستيوارت ميل بذاته ذا طبيعة مضطربة، حساسة

مطبوعة برومنسية. كان الجيل السابق خلواً منها تماماً. وقرأ واردس ـ ورث Words — Worth، وكوليردج Coleridge، وتأثر بكارليل Carlyle.

وتأثر ايضاً بتيارات قارية، من امثال: كنت Kant وكونت Comte. واهتم بالسانسيمونيه، وتراسل مع توكفيل، وفي هذا التثقف تعارض كامل مع الجيل السابق. ففي حين كانت منفعية بنتام وجمس ميل جزيرية وبريطانية بصورة اساسية، كانت ليبرالية ستيوارت ميل تتوق الى الكلية الى «الكونية».

وتتعاصر تآليف ستوارت ميل مع ازمة الليبرالية. وهي تشكل افضل تعبير عن هذه الازمة. وفي سنة ١٨٤١ وضعت اللجنة الملكية للتحقيق حول الصناعة المنجمية تقريراً مرهقاً لها (يقارن بتقرير فيلرمه Villermé ، في فرنسا). والمبدأ المفضل عند جامس مل المتعلق بالكمالية اللامتناهية، لا يصمد امام الوقائع ان المذهب الصناعي متهمٌ. ولم يعد بالامكان قصر الحياة الاجتماعية على بعض المبادىء الميكانيكية، هناك حدثان يفرضان نفسهما: تطور المجتمعات وتنوعها.

وسعى ستوارت ميل الى صياغة ليبرالية لها مكانها في التاريخ وفي المجتمع. وفي حين كان جمس ميل يهتم قبل كل شيء بمسألة الحكومة التي اعطاها حلاً ميكانكياً (اصلاح التمثيل وتوسيع حق الانتخاب)، اعتبر ستوارت ميل ان الحكومة لا يمكن ان تكون ليبرالية وانه لا يوجد مجتمع ليبرالي.

عند بنتهام كانت الحكومة الليبرالية صالحة، ليس لأنها ليبرالية، بل لأنها فعالة؛ واما ستوارت ميل، فيرى بالعكس، ان الحرية هي نعمة بذاتها مستقلة عن مبدأ السعادة الكبرى، وليس الامر فقط امر صالح فردي بل اجتماعي. وينتقد ستوارت ميل الرأسمالية؛ ويعتقد ان وظيفة الدولة الليبرالية ليست سلبية خالصة وان عليها ان تسعى الى تحقيق شروط الحرية؛ فليبراليته اذاً تتعارض مع فلسفة حرية التصرف Laissez faire.

والافكار السياسية عند ستوارت ميل المعروضة بشكل شيق في «سيرته الذاتية» تتجلى بصورة خاصة في كتابه «الحرية» (١٨٥٩، وفي كتابه «نظرات حول الحكومة التمثيلية» (١٨٦٠ ـ ١٨٦١).

ويبدأ كتاب «الحرية» بنشيد في مدح الفرد، ويتشهير، عنفه اكبر من اصالته، بالانظمة التي تقيم استبدادية المجتمع او ظلم الاكثرية. وتدريجياً ينتقل ستوارت ميل من تمجيد الفرد الى تمجيد الشخصيات والى تمجيد ثقافة النخبة. ويبدي في الفصل الثالث من كتابه حنينه الى دولة انكليزية يمكن ان يبزغ فيها رجال من معدن آخر غير التافهين الحاكمين في كل مكان: «وان قيمة الدولة في المدى البعيد هي في قيمة الافراد الذين يؤلفونها.». ويقترب ستوارت ميل هنا من كارليل، ومن عبادته للبطل التي ازدهرت في انكلترا الفيكتورية.

في كتابه «الحرية» يدعو ستيوارت ميل الى «اكبر توزيع للسلطة توزيعاً يتلاءم مع فعالية الحكم». ويوضح افكاره في «نظرات حول الحكومة التمثيلية» حيث يميز بين وظيفتين: وظيفة مراقبة تعود الى البرلمان مع الوظيفة التشريعية. ويرى ستوارت ميل ان البرلمان غير جدير بالوظيفة الأخيرة التي يجب ان تعطى الى اللجنة التشريعية. ويبدا معنيا في «سيرته الذاتية» بمسألة اقتراح التوفير وتخفيض كلفة الانتخابات.

والفلسفة السياسية عند ستيوارت ميل هي اذن مزيج من المثالية ومن البخل، من الكتبة «نسبة الى كنت» والمنفعية، من الكرم، ومن ضيق الأفق، وفلسفته تعبر تماماً عن تبدد مجتمع في اقصى حالات التغير.

عقيدة منشستر Manchester: كوبدن Cobden

كان ستيوارت ميل مثل توكفيل متوحداً معزولاً. وتآليفه قلما ينبثنا عن آراء «الليبرالي العادي».

اما ريشار كوبدن (١٨٠٤ ـ ١٨٦٥) فهو بالمقابل، ممثل كامل لهذه البرجوازية الصناعية التي نجحت في الحصول على إلغاء الرسوم على القمح (١٨٤٦) وعلى إلغاء قانون الملاحة (١٨٤٦) وكوبدن كان حارس قطعان سابقاً واصبح صانع قطنيات ثري في منشستر، وهو رجل عمل. وكان حلفه «المسمى الحلف المناوىء لقانون القمح» مجموعة ضاغطة قوية، وقد وجهه بفن حتى النصر. وفكرته الرئيسية هي التجارة الحرة: الشراء باقل الاسعار الممكنة والبيع بأغلى الأسعار الممكنة. وقدم كعلاج لكل الانكليز تدبيراً يلائم بالتأكيد مصالح الطبقة التي يمثلها. وكان يتكلم بصورة دائمة «عن الطبقات الوسطى الذكية»، ويؤكد ان الحكومة قليلة الأهمية في بلد صناعي. وكان معجباً بالولايات المتحدة ويدعو الى النظافة والفعالية والاقتصاد المضبوط واراد ان يزرع في نفس العامل الانكليزي حب الاستقلال واحترام الذات والطموح الى الوصول والرغبة في التوفير. وكما لاحظ ذلك كرين بريتن Grane Briton ان فكر هذا المهاجم للطوباويات يقع اخيراً في الطوباوية عندما يبحث القضايا الاجتماعية.

وفي مادة العلاقات الدولية يعتبر كوبدن من انصار السلام وعدم التدخل وكان معادياً لحرب القرم، وضد المغامرات البحرية في الخارج كان داعية لانكلترا صغيرة.

وبانتصار حرية التبادل، وانهيار نظرية الدستور الممنوح Chartisme انتهى عهد من الليبرالية الانكليزية وبدأ العصر الفيكتوري.

٣ ـ من القومية الثورية الى القومية الليبرالية

لا يسجل القرن التاسع عشر، بالمعنى الصحيح ومن غير شك، «يقظة القوميات» بل توسع التحركات القومية الفكرية واغلب الحركات الثورية التي ظهرت بين (١٨١٥ ـ ١٨٤٨) في ايطاليا وفي المانيا وفي بولونيا، وفي الامبراطورية النمساوية البلغارية كانت ذات الهام مزدوج ليبرالي

وقومي. كانت جريدة الناسيونال في فرنسا هي صحيفة الليبراليين.

ألف) القومية الاقتصادية والقومية الرومانسية: مزيني Mazzini

ان القومية الاقتصادية للألماني ليست List، الذي نشر سنة ١٨٤١ «نظامه القومي في الاقتصاد السياسي»، هي قومية ضعيفة الليبرالية انها تبشر بالوحدة الالمانية «والمكتبوليتيك Machtpolitik» ولكن التأليف من هذا النوع كانت نادرة قبل سنة ١٨٤٨. كانت القومية عند ميكويكز (١٧٥٥ ـ ١٧٩٨)، وعند جيوبرتي (١٨٠١ ـ ١٨٥٢) وعند مازيني (١٨٠٥ ـ ١٨٧٢)، وعند الهونغاري بتوفي (١٨٢٣ ـ ١٨٤٩) الذي كان متأثراً جداً ببرانجه، ادبية وررومنسية: قومية كتاب وشعراء في بلدان كانت، (لإنعدام الصناعة والطبقة الوسطى الشبيهتين بصناعة وطبقة فرنسا وانكلترا او الولايات المتحدة)، لا تعرف القومية المركنتيلية.

ومزيني هو افضل ممثل لهذه القومية الليبرالية الرومنتيكية. كان مواطناً إيطالياً، مبعداً الى الابد ومتآمراً عنيداً. وظل اميناً لقناعاته الجمهورية ولا ينفك يشهر بالمكيافيلية عند كافور حتى بعد تحقيق الوحدة الايطالية.

كان هذا المواطن الإيطالي اوروبياً مؤمناً (راجع مثلاً كتابه الحلف المقدس بين الشعوب المنشور سنة ١٨٤٩) انه يعتمد على الشعوب وليس على الملوك من اجل اقامة سيادة العدالة والسلام.

وفكر مزيني هو فكر مشبع بالمثالية وبالدين وهو يتناقض، من جميع الأوجه، مع فكر بنتهام الذي كانت منفعيته تؤذي. ويؤمن مزيني بالتقدم، وبالبشرية، وبإندماج الطبقات الاجتماعية، وبالأخوة وبالبشرية ويعلو مكانة الشعب وهو لا يؤمن لا بصراع الطبقات ولا بالعداء بين الدول، ولا بتأثير الاقتصاد على السياسة، وتأليفه يناقض إطلاقاً تأليف ماركس.

«كتب مزيني يقول: «الدين والسياسة لا ينفصلان». وبدون دين، لا يمكن للعلم السياسي إلا ان يوجد الإستبدادية او الفوضى».

ومزيني هو من جيل عصر الرومنسية. وثورة ١٨٤٨ تشكل امله الأسمى وخيبته الكبرى. وبعد سقوط الثورة عاش مزيني منكمشاً على نفسه. لقد ولى زمن الاحلام الكريمة حول الاخوة العالمية. الأمم تتكون وتتصارع. وبدأ عهد جديد في تاريخ القومية هو عهد القوة.

باء) القومية الفرنسية: ميشيلي Michelet

ارتبطت القومية الفرنسية خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر بذكريات الثورة الفرنسية وبالملحمة الإمبراطورية ارتباطاً وثيقاً. وبعكس ما جرى في ألمانيا وفي إيطاليا حققت فرنسا وحدتها الوطنية. وللقومية إذن ميزة مزدوجة تراجعية وتنبؤية ظهرت تماماً في تأليف ميشيلي (١٧٩٨ ـ ١٨٧٤).

عندما يتكلم ميشيلي عن الأمة فهو يفكر في فرنسا، فرنسا وطنه وتأليفه هو نشيد لفرنسا. فهو يؤمن برسالتها ويعتبرها كأنها شخص: «الامة ليست مجموعة كائنات مختلفة انها كائن منظم. واكثر من ذلك انها شخص ادبي انها آية مدهشة تتجلى فيها روح فرنسا الكبيرة». والأمة أذن لا تمس: «قتل انسان هو جريمة، ولكن ماذا يعني قتل امة؟ كيف نصف هذا الجرم؟».

ويعتمد ميشيلي مثل الكثيرين من معاصريه على الشعور الوطني القومي ليؤسس السلام والوئام الكونيين. ويعكس فولتير الذي يضع الوطن والكون كنقيضين، يعتقد ميشيلي أن الوطن هو: «التحضير الضروري للوطن الكوني» ويرى ان الوطن يقوم على الصداقة: «فالوطن هو الصداقة الكبرى...» هذا ما كتبه سنة ١٨٤٦ في الشعب «لوبوبل» Le peuple (القسم الثالث الفصل الأول): «الوطن الصداقة الكبرى حيث تتواجد كل إرتباطاتنا، التي تكشف لنا اولاً عن الصداقة؛ وهذه بدورها تعممها وتوسعها وتجعلها نبيلة ويصبح الشعب بأكمله صديقنا. وصداقتنا الفردية هي مثل الدرجات الأولى في هذا المشروع الكبير. انها محطات تمر فيها النفس، ثم رويداً رويداً تصعد لكي تتعرف على ذاتها، ولكي تحب عن ذاتها في هذه النفس الفضلى، الأكثر تجرداً والأكثر سمواً والتي نسميها الوطن».

هذا التعريف للوطن يجب أن يقارن بالتعريف الشهير الذي وضعه رينان Renan في سؤاله: «ما هي الأمة؟» يربط ميشيليه بين الأمة والحرية والأمة والثورة. وفرنسا بالنسبة اليه هي الأمة الثورية بجوهرها: «امام اوروبا، اعلم، أن فرنسا ليس لها الا اسم واحد يتعذر اسكانه وهو اسمها الحقيقي الخالد، الثورة».

وكما أوضح ذلك رولاند بارتس Roland Barthes بشدة، ان أفكار ميشيليه السياسية تنسجم مع المعتقد الكلاسيكي للبرجوازي الصغير الليبرالي سنة ١٨٤٠: «قناعة متحفظة بأن الطبقات الاجتماعية سوف تتحد ولن تزول. أمنية ورعة بجمعية محبة بين رأس المال والعمل. توجعات ضد المكننة. معاداة للاكليركية (على طريقة فولتير) ايمان بالألوهية (على طريقة روسو) الشعب لا يخطيء. برنجيه هو أكبر شاعر في العصر. والمانيا، بدون بروسيا، هي بلد كبير معطاء طيب. انكلترا بلد جاحد. لفرنسا عدوان الكاهن والذهب الانكليزي...».

ولكن ميشيليه هو شاعر ورجل جرب في طفولته تجربة مباشرة البرد والجوع ولهذا فتأليفه البرجوازي في اساسه فيه نبرة ثورية مثل تأليف لامينيه الأكثر اعتدالا بكثير في الأساس وفي الشكل، على الرغم من انه برجوازي في عمقه. والقومية الرومنسية على طريقة ميشيليه هي احد عناصر «الفكر الذي ساد في سنة ١٨٤٨».

المقطع الثاني: ـ التقليدية والتقاليد.

١) مدخل عام: التقليدية من الثورة الفرنسية الى ايامنا.

ألف) مواضيع التقليدية.

بعد هذا العرض السريع «للتراث الليبرالي» سوف نعمد الى معالجة تراث فكري بدا في فرنسا منسجماً تماماً، وتميز بمعالجة مواضيع مختلفة جداً عن المواضيع الليبرالية او ذات المحتوى المختلف حتى ولو كانت الكلمات المستعملة هي ذاتها، ومعالجتنا سوف تكون موجزة ومختصرة.

مواضيع فيزيولوجية (محبة بلزاك ومعاصريه لكلمة فيزيولوجيا: «فيزيولوجية الزواج، فيزيولوجية الذوق»، الخ)، رجوع الى الطبيعة (السياسة الطبيعية لموراس) رجوع الى التجربة. وكلمة طبيعة لها عند التقليديين معنى آخر يختلف عن معناها عند الليبراليين: فطبيعة الليبراليين مرتبطة بفكرة النظام الطبيعي؛ والنظام الطبيعي هو نظام اقتصادي وهو ينتج عن انسجام حركة بعض اواليات التكيف: وهو يستغني عن التاريخ، ويستند الى عالم تسود فيه الصناعة والتجارة (مع بعض الاستثناءات البارزة مثل استثناء الفيزيوقراطيين) والنظام الطبيعي يلجأ بداهة الى المجازات العضوية (صورة الجسد).

وبالعكس من ذلك ترتبط الطبيعة بالتاريخ عند التراثيين. ان السياسة الطبيعية تقوم لا على طبيعة الانسان، بل على تطور التاريخ، وعلى دروس التجربة: قوة الوقائع، الحذر تجاه التجريديات، الوضعية والنسبية.

من ذلك مواضيع الأرض (بكل معاني الكلمة: ارض الولادة، الأرض الزراعية)، الوسط، والاستمرارية والميراث، والرجوع الى الجدود («الأرض والأموات» عند بارس)، غزارة الاستعارات النباتية.

ومجاز الشجرة هنا هو تقليدي بصورة اساسية. فهو يبدو عند شاتو بريان (اشجار كونبورغ) وعند تين (« دلبة مسيو تين»، «وفي مقتلعات» باريس؛ كان تين يعتكف كل يوم امام دلبة في بوليفار الأنفليد لكتب يقول: «هذه الشجرة هي الصورة المعبرة عن وجود جيل... وانا لا أمل من الاعجاب بها ومن تفهمها»)، وعند بارس (يراجع تعبير «مقتلع» بالذات)، عند موراس («خصام الصفصافة» المروي على لسان جيد Gide، في «ذرائع» Pretextes: يشهر موراس بمساوىء الاقتلاع ويمتدح جيد محاسن التشتيل)، وعند مالرو Marlaux(جوزات التنبورغ، ص ١٥١)، عند سان اكزيبري Saint - Exupéry، الخ: الشجرة هي صورة العفوية والاستمرار والتمثيل، والانضباط، استعارات اضافية من الجذور والجذع والأروقة والنسغ والبراعم، والأوراق، والنبتة.

مواضيع الترابط او التجمع التي تناقض الفردانية الليبرالية والتي ترتدي اشكالاً مختلفة:

ـ الترابط الطبيعي: العائلة وتقترن غالباً بموضوع الابوة الموجود بصور اساسية عند بالزاك وجوزيف دي مستر، وعند مونترلنت).

ـ الترابط الاقليمي: اللامركزية، الاقلمية، تذوق الفولكلور.

ـ الترابط المهني: اهمية التجمعية او التكتل Corporatisme في مدرسة الأكسيون مزنشيز التي كانت في اساس هذا التقليد.

المواضيع الأخلاقية: يتذرع انصار التقليد، بصورة عفوية، بالأخلاق، مثل الليبراليين، (رينان، الإصلاح الفكري والاخلاقي)، انما ليس من المستحيل ان نجد نمطين مختلفين من المثال الاخلاقي يظهران احياناً عند نفس المؤلف، مثل رينان مثلاً). ويتكلم الليبراليون بصورة عفوية اكبر عن الفضيلة، ويؤمنون بالتربية الأخلاقية، في حين يتكلم التقليديون عفوياً عن المزايا ويحذرون قليلاً من التربية. يراجع هذا النص لمونترلنت: «المزية، فكرة يصعب تعريفها تقريباً. مع انها في اول مجال اهتماماتي و«متطلباتي». والميزة المستقلة عن التفكير وعن الاخلاقية وعن الشخصية، يمكن اكمالها في حين انه لا يمكن الاستغناء عنها. تغير وجه الكائن. . . ووضعه في مصاف النبلاء والسادة».

من بعض مكونات هذا المثال الأخلاقي: الشرف (ذو الاهمية الخاصة عند شاتو بريان،) الطاقة (موضوع أساسي عند بالزاك وعند بارس: قصة الطاقة القومية)، المسؤولية (سان إكزيبيري)، العمل المتقن التبني المسرف لبيغوي Péguy، من قبل الثورة القومية)، الوطنية، الخ هذه الأخلاقية يمكن ان ترتبط بإيمان ديني (وفي هذه الحالة ان المواضيع الأساسية هي كما عند بيغوي، تمجيد القديسين وتتاولهم) ولكن ليست الحالة دائماً كذلك (مثال ذلك تين، إعتدال بارس) مقابل ذلك الصفات الممدوحة هي دائماً تقريباً ذات جوهر رجولي: (السلك الرجولي) العزيز عند مونترلانت والدور الذي لعبته النساء في التراث الليبرالي: مدام رولاند، مدام دي ستايل. . .). وكذلك دعاة التقليدية يرتاحون، بحسب الحقب، لذكر المانيا (تين ورينان) واسبانيا (بارس ومونترلنت) في حين ان الليبراليين، والليبراليين الجدد، من توك مثل الى تارديو Tardieu، يأخذون امثلتهم في الغالب من العالم الأنكلوسكسوني وتمجيد البطولية يسير جنب الى جنب مع عبادة البطل الرجل «الذي أرسلته العناية الالهية»، الدعوة للنخبة، وهذه الدعوة بارزة عند تيوقراطيي بداية القرن التاسع عشر، وعند السان سيمونيين وعند الوضعيين وعند القوميين من اواخر القرن التاسع عشر: القديس والبطل عند بيغوي، الاستناد الى جان دارك (إستناداً امتد حتى ما بعد حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ بالاستناد الى كليمونصو Clemenceau.

واخيراً موضوع السلك اوالنظام Ordre، وهو موضوع غامض كغموض التراثية بالذات

ويستعمل على التوالي او بآن معاً بمعانٍ مختلفة: المعنى الوسيطين: («سلك الفروسية»)، معنى النظام القديم («الطبقات الثلاث في المملكة») المعنى المنزلي («شخص ذو نظام»)، المعنى السياسي («النظام يسود في فرسوفيا»)، المعنى الوضعي («النظام والتقدم»)، دون الكلام على النظام العام وعن النظام الأخلاقي وعن النظام الجديد، عن حزب النظام، و«عن النظام الأزلي للحقول»، وأخيراً «عن النظام الرجولي»، الخ.

باء) التميز في المكان والزمان.

بعد ان عددنا هكذا المواضيع الكبرى للتقليدية يجب حالاً ان نضيف ان الواقع هو اكثر تعقيداً من تحليلاتنا وبشكل فريد وغريب.

١٠) كانت تحليلاتنا التراثية منذ بداية هذا الفصل مقصورة تماماً تقريباً على فرنسا، ومن المؤكد ان التقليدية التراثية بمقدار ما كانت قائمة على الاستناد الى التاريخ، لم يكن لها نفس الشكل في بلدان تاريخها ليس متماثلاً تماماً. لا بد هنا من دراسات طويلة تقارنية. وفي حال غياب مثل هذه الدراسات يبدو من الممكن الاعتماد على الفرضية القائلة بأن الليبرالية ترتدي بحسب البلدان مظاهر متباينة بشكل جلي اكثر من تباين اوجه التقليدية: فبورك هو أقل بعداً عن جوزيف دي مستر مما هو بتتهام عن بنجمان كونستان او حتى ستيوارت مثل عن توكفيل. وهذا الانطباع تؤكده قراءة مثل كتاب روسل كرك Russl Kirk العقلية المحافظة» ولكن لا بد من ايراد توضيحات ودقائق قبل إمكانية إفتراض وجود «عقلية محافظة».

٢٠) هذه الايضاحات يجب ان تتناول التاريخ اكثر مما تتناول الجغرافيا ايضاً. فالتقليدية ليست عقيدة متحجرة، لا تتبدل؛ ومن المهم حسن تمييز الحقب:

أ) حقبة «الابتعاث» مع مستر وبونالد، وايضاً لامني الذين يشكل تأليفه غصناً في المدرسة التيوقراطية. ويجب الإشارة إلى ازدواجية تاريخ هذه المدرسة التيوقراطية، التي هي في أساسها رجعية عند جوزيف دي مستر، والتي سارت بلامني Laminnais على طريق الكاثوليكية الاجتماعية.

ب) الحقبة الوضعية مع أوغيست كونت ذي الأهمية السياسية التي تبدو لنا مجهولة في غالب الأحيان. فالكونتية هي فلسفة غامضة، توجد وضعية محافظة انتهت الى موراس عبر تين وايضاً عبر رينان (الذي تعتبر حالته اكثر تعقيداً)، ولكن يوجد ايضاً وضعية ديموقراطية، تلك هي وضعية ليتري الذي يرفض تطور اوغست كونت واتجاهه نحو الصوفية، والذي يغذي فكر كبار الكونتيين الجامعيين العلمانيين من الجمهورية الثالثة في بداياتها.

ج) الحقبة الكبرى للقومية الفرنسية، من البولنجية الى سنة ١٨١٤ (بارس، وموراس).

د) أخيراً الحقبة المعاصرة حيث نبحث التقليدية بمشقة عن طريق بين المحافظية والفاشية.

جيم) سوسيولوجية الحركة التقليدية

لا بد من اعمال طويلة من اجل تقديم سوسيولوجية الحركة التقليدية. نكتفي هنا بالاشارة

الى ان هذه السوسيولوجية هي انتقائية خالصة. فالتقليدية لا تختص بطبقة اجتماعية. انها تصطفي الانصار، لا من الارستقراطية فقط ولامن الإكليروس ولا من الأوساط الريفية بل ايضاً، من البرجوازية ومن الحرافية وحتى من بعض الاوساط القريبة من البروليتالية. ومن جهة ثانية ان مواقفها ليست متحجرة: فقناعاتها السياسية تتطور مثل الفئات الاجتماعية بالذات: هنالك حالة مميزة تماماً هي حالة الجيش الذي اعتبر ايام الرستوراسيون كسند لليبراليين، واصبح في ما بعد كقلعة للمحافظية. ان سياسة التقليدية يجب ان تدرس بذات الوقت مع سوسيولوجيتها: وبوجه عام انّ التقليدية الفرنسية فقيرة ومن هنا معاداتها للرأسمالية.

ان تاريخ التقليدية لا يضيع في تاريخ اليمين: فكل رجال اليمين هم ابعد من ان ينتسبوا الى التقليدية واليمين اجتاحته اكثر فأكثر الأورليانية. وكل انصار التقليد لا يقفون مع اليمين، والاستناد الى التقليد يبرر مواقف سياسية متعارضة: حالة لامنيه سنة ١٨٣٠، وموقف بيغوي عند وقوع قضية دريفوس، وموقف برنانوس خلال حرب اسبانيا، وموقف مورياك اليوم .

٢) عقائديو الثورة المضادة: مستر وبونالد.

العقائديان الرئيسيان في الثورة المضادة في القارة الاوروبية، هما جوزيف دي مستر (١٧٥٣ - ١٨٢١) وهو نبيل من مقاطعة سفوا ثم الفيكونت دي بونالد (١٧٥٤ - ١٨٤٠) شريف من مقاطعة روايرغ. كان مستر ميالاً الى التصوف وعنده حس العبارة. اما بونالد فهو محلل ثقيل احياناً. مقابل ذلك كان بونالد يتحسس المشاكل الاجتماعية اكثر من مستر. وكتابه «التشريع البدائي» يندد بالمكننة وبالمدرسة (المادية او الداعية الى المادية التي دعا اليها آدم سميث: «... كلما إزداد عدد الآلات في دولة ما من اجل تقوية صناعة الانسان كلما ازداد عدد الناس الذين ليسوا إلا آلات».

وعلى الرغم من ان فكر بونالد يختلف عن فكر مستر، فالفكران يتشابهان بشكل بارز:

الف) التجربة ضد العقل.

يتجه مستر وبونالد مثل بورك Burke الى الاستهزاء بمزاعم العقلانية من القرن الثامن عشر: «من السخرية الفريدة، في آخر العصر الحكم على كل شيء سنداً لقواعد تجريدية دونما اعتبار للتجربة» (مستر، «عن البابا»). ان الانسان المجرد لا وجود له ومن الهزاء والخطر السعي لوضع تشاريع من اجل الانسان، ولوضع دساتير موضوعة وبيانات عن الحقوق: «ان دستور ١٨٥٧، مثله مثل سابقه، معمول من اجل الانسان ولكن لا يوجد في العالم انسان ، رأيت في حياتي فرنسيين وايطاليين وروس، الخ. اما الانسان فاني اعلن اني لم اصادفه في حياتي واذا كان

موجوداً فانه موجود من غير علمي». (مستر نظرات حول فرنسا) يجب مواجهة الأحلام الكليانية الكونية والمزاعم العقلانية، بدروس التجربة والحكمة الربانية.

ويعطي مستر وبونالد لكلمة طبيعة نفس المعنى الذي يعطيه بورك: ان السياسة الطبيعية، بالنسبة اليهما، ترتكز على التاريخ: «انني اعترف في السياسة بسلطة لا جدال فيها هي سلطة التاريخ، وفي الشؤون الدينية بسلطة لا تخطىء، هي سلطة الكنيسة». (بونالد، نظرية السلطة السياسية والدينية، مجلد رقم ٢) والتقليديون، كالليبراليين من نفس الحقبة يلجأون اذن الى التاريخ كمبدأ للتفسير والتبرير. وعلى هذا يتكلم دل فيشيو Del Vecchio «عن التأريخية السياسية» في المدرسة التقليدية.

ولكن التأريخ مرتهن لمشيئة العناية الإلهية. فالتاريخ في نظر جوزيف دي مستر، وبوسيو هو نتيجة نظام رباني. هذه الربانية «Providentiolisme» عند جوزيف دي مستر تحمله على تقديم الثورة الفرنسية ككفارة يريدها الله، ونابليون هو آلة العناية الإلهية، وفرنسا كمكلفة برسالة دينية، والحرب كعمل رباني. هذا التصور المتسامي للتاريخ ينحرف بمستر عن الأحكام المرتجلة التي تملأ عمل بورك. ومستير بدل من ان يصغر خصومه يجعل منهم عملاء الإرادة الربانية.

باء) المجتمع ضد الفرد.

في نظر بونالد كما في نظر مستر بل وايضاً اكثر من مستر، ليس الأفراد هم الذين يشكلون المجتمع ولكن المجتمع هو الذي يشكل الأفراد. ولا وجود للأفراد الا في المجتمع ومن اجل المجتمع، وهم ليس لهم حقوق بل عليهم واجبات نحو المجتمع.

هذه العبادة للمجتمع تنتهي بعبادة الدولة «ويصبح علم الاجتماع عبادة للمجتمع» (جان لاكروا)، «والقَدَرُ[1] الشخصي والتراث القومي). وهكذا تصبح الدولة مؤلهة وتقوم الحكومة على قواعد تيوقراطية، وتصبح الطاعة مبررة دائماً: «ان طبيعة الكاثوليكية تجعلها الصديق، والمحافظ، والمدافع الأنشط عن كل الحكومات» (مستر افكار حول البرتستنتية).

في هذه البدايات التيوقراطية تتفرع المعاداة للبروتستنتية، عند مستر واللاسامية عند بونالد، وتبرير التفتيش[2] Inquisition عند مستر، وشرعنة الرق عند بونالد.

النظام ضد التقدم.

ان السوسيولوجيا عند جوزيف دي مستر هي سوسيولوجية النظام وتأليفه يعبر عن حنينه الى الوحدة. وحدة الايمان، وحدة السلطة، تماسك الجسم الاجتماعي.

---

(١) ما هو مكتوب للانسان ومقدر عليه «كِتْبَة».

(٢) التفتيش كلمة علم تطلق على محاكم التفتيش المدنية التي سادت أوروبا خصوصاً أسبانيا وكانت تحاكم الناس المسيحيين على معتقداتهم، وقد ارتكبت محاكم التفتيش مظالم كثيرة.

ويشدد مستر وبونالد على دور العائلة والهيئات، وعلى فوائد الزراعة التي «يجب ان تكون اساس الازدهار العام في مجتمع منظم» (بونالد، نظرية السلطة السياسية والدينية، جزء ٢)

والنظام التقليدي في جوهره هو نظام تسلسلي. والحكومة الأكثر طبيعية بالنسبة الى الانسان هي الملكية والسيادة هي واحدة لا تمس ومطلقة. «وعندما يقال ان الانسان ولد من اجل الحرية فاننا نقول جملة ليس لها معنى ابداً... فمن بين الملوك جميعاً يعتبر «الشعب الملك»، اقسى الملوك واكثرها استبداداً واثقلها حملاً» (مستر، «دراسة حول السيادة»).

ويربط مستر السلطة الزمنية بالسلطة الفكرية ويعزو الى البابا نوعاً من السيادة الكونية. وهو يدين الأطروحات الغليكانية وكتابه «عن البابا» (١٨١٩) يشكل أكمل تعبير عن الانحياز للبابوية سياسياً.

التجربة، المجتمع، النظام، الوحدة، العناية الإلهية: كل هذه المواضيع تشكل الأساس المشترك للتراث الكوني. وتأليف جوزيف دي مستر وبونالد لا يتضمن الا اشارات قليلة واضحة الى التقاليد الفرنسية، وهذا التأليف هو اقل تقليدية مما هو ضد الثورة.

٣) الشعر التراثي التقليدي: شاتو بريان

للتقليدية فقهاؤها مثلها مثل الليبرالية: فبونالد معاصر تماماً لرويي كولار Royer-Collard ولكن شاتو بريان (١٧٦٨ ـ ١٨٤٨) ساهم أكثر من اي شخص آخر في اعطاء التقليدية الفرنسية طابعاً واسلوباً).

لم يكن شاتو بريان منظراً بالتأكيد. فهذا الملكي قد ساهم في اسقاط ملكية آل بوربون بانضمامه قبل سنة ١٨٣٠ الى المعارضة الليبرالية. وقد اشار موراس الى تناقضاته ونزواته والى ميله للأثار، وكان موراس قلّما يقدره: وقد قال فيه: «ان شاتو بريان لا يحتفظ بشيء بل انه يفتعل التخريب، عند اللزوم، حتى يعطي لنفسه دوافع اكيدة للندم».

وقد شاع هذا التأويل: ان شاتو بريان عبد احقاده ومطامعه، مولع مستعد دائماً لاختيار المناسبة الملائمة شاعر تائه في السياسة. ولكن شاتو بريان قدم للتقليدية، بالضبط، ما كان ينقص الليبرالية، وما كان ينقص عمل مستر وبونالد: الشعر.

ـ شعر الرفض. ـ

في حين كانت طريق اكثر الليبراليين مزروعة بالتحالفات، كانت طريق شاتو بريان سلسلة من الانفصالات: عارض الثورة، والامبراطورية، والرستوراسيون، وملكية تموز. وخطابه في مجلس الشيوخ، في ٣٠ تموز ١٨٣٠، وفيه يرفض النظام الذي ساعد هو على اقامته، سوف يبقى لمدة طويلة نموذجاً لأولئك الذين لا يكرهون الاستقالات الرنانة، والذين يضعون في المقام الاول من الفضائل السياسية فضيلة الاخلاص، وما يسميه مونترلانت فضيلة الاحتقار.

شعر الشرف. -

«هذا الشرف الذي اصبح صنم حياتي والذي من اجله ضحيت عدة مرات بالراحة وباللذة وبالثروة» هذا الشرف الذي يشير اليه الكونت دو شانبور Chambord، عندما اعلن اخلاصه للعلم الابيض[1] في سنة ١٨٧٣ (يراجع نهاية الاعيان دانييل هالفي Halevy، الذي يرى في «الرسالة الى شسنلونغ» Chesnelong، صدى من شاتو بريان)، هذا الشرف الذي تكلم عنه كل من بيغي Péguy، وبارِّس Barrès: «في هذه النفس القرفانة حتى التنكر (والعدمية)، كتب بارِّس بشأن شاتو بريان، - يقف الشرف وحيداً مثل القصر في السهل البريتوني».

شعر العزلة والعدم. -

«هل يمكن ان نؤمن بملوك المستقبل، هل يجب ان نؤمن بشعب اليوم؛ بان الانسان الحكيم، الناقم، بهذا القرن الخالي من القناعات، لا يجد راحة تعيسة إلا في الكفر السياسي». ولكن اذا كان شاتو بريان لا يأبه لشكل الحكومة فهو ليس كذلك بالنسبة الى روحها وعقلها. هل يؤمن بالله؟. . «لا يوجد على هذه الارض مسيحي اكثر ايماناً مني ولا انسان اقل اعتقاداً مني». ودينه ليس لا ايماناً، ولاأملاً ولا محبة او صدقة بصورة خاصة؛ انه هيكل اجتماعي، وبناء للارادة وولاء للطفولة. انه يحب الحرية. ولكنه يعتقد ان الحرية تتنافى مع المساواة الخالصة، ومع سيادة المال، وهي تبدو له غير منفصلة عن مؤسسات النظام القديم L'Ancien Régime. ولكنه يعرف ان التاريخ لا يعود الى الوراء. فهل من الاسراف الكلام عن «فروسية العدم» بمناسبة شاتو بريان؟.

وهو يعتبر نموذجاً اما لؤلئك الذين سوف يرفضون ملكية تموز والامبراطورية الثانية والانضمام Ralliement والجداول، وقرار روما بالحكم على الاكسيون فرانسيز، وهو يشكل ايضاً نموذجاً لأولئك الذين سوف يرفضون بصوت واحد هزيمة حزيران ١٩٤٠ وفيشي، حتى اعتبروه «معلمًا سيئاً». انه يمثل عائلات الاعيان، ورجال الدين، والضباط الذين رفضوا الانضمام الى الاورليانية المنتصرة، حتى ولو كان الايمان بالشرعية قد زال منذ زمن طويل، وحتى ان اصبحت هذه العائلات اكثر فأكثر ندرة.

ولكن سوسيولوجية التقليدية لا تضيع مع سوسيولوجية شرعية تسير في طريق الزوال. كان هناك شكلان جديدان للتقليدية، انطلقا من مفاهيم تبدو متناقضة في ظاهرها، وقد ظهرا خلال بضعة سنوات من بعضهما البعض: الكاثوليكية الاجتماعية، والوضعية .

٤ - من التيوقراطية الى الديمقراطية

(١) العلم الملكي البوربوني (الترجمة).

الف) بدايات الكاثوليكية الاجتماعية.

ان عبارة «الكاثوليكية الاجتماعية» تعود الى السنوات ١٨٩٠. ولكن الكاثوليكية الاجتماعية لها جذورها البعيدة منذ بداية القرن التاسع عشر، كما بين ذلك دوروزيل G. B. Duroselle. وطيلة القرن تعرضت الكنيسة الكاثوليكية لتيارات من المهم تمييزها.

١ـ يمكن ان يعتبر لاموني، كجد للكاثوليكية الاجتماعية. في حين انه بدا ولمدة طويلة. كتيوقراطي متشدد، وقد عبر في تآليفه الاولى عن نفس الافكار التي عبر عنها جوزيف دومستر وبونالد. وحتى عندما وضع لاموني، بعد ١٨٣٠، عمله تحت شعار «الله والحرية» ظل نقيض الانسان الليبرالي.

وهكذا يظهر اول تيار فكري، هو «الشرعية الاجتماعية» الذي انتسب اليه طيلة القرن التاسع عشر رجال امثال: البان دي فيلنوف برجان ALban de Villeneuve-Bargemont، وارمان دو ميلون، ولاتور دوبان، والبرت دومون، (١٨٤١ ـ ١٩١٤) وكلهم قد هزهم بعمق بؤس الطبقات العاملة، وكلهم قد ندد بمعايب الليبرالية المنتصرة.

٢ـ هذه الكاثوليكية الاجتماعية تختلف تماماً عن الكاثوليكية المسيحية عند امثال بوشه Buchez (١٧٩٦ ـ ١٨٦٥) مؤسس «شاربونيرية فرنسا»، مع بازار. وبوشه هو سان سيموني قديم اهتدى الى الكاثوليكية ويعتبر منظر الاتحاد العمالي فلا الوحي ولا السوسيولوجيا، في هذه الاشتراكية المسيحية تختلط بوحي وبسوسيولوجية الكاثوليكية الاجتماعية.

٣ـ ولكن بصورة خاصة من المهم التمييز بين الكاثوليكية الاجتماعية، والكاثوليكية الليبرالية. فالكاثوليكية الليبرالية هي انتقائية انها تركيب من الكاثوليكية والليبرالية، انها تكيف الكاثوليكية مع النظام الليبرالي تكيف اقتصادي اولاً: قاطع الكاثوليك الليبراليون التحفظ الاساسي الذي اظهرته الكنيسة تجاه الآلية وتفضيلها للعمل في الحقول. ولم يكرهوا الغنى عن طريق الصناعة والتجارة والمصارف.

ولكن كان المهم هنا هو التكيف السياسي: رأى الكاثوليك الليبراليون، انفسهم، انهم في حل من كل ولاء وهمي تجاه الملكية؛ تقبلوا الديمقراطية والبرلمانية، والجمهورية؛ واصبحوا موالين ولكنهم لم يظهروا دائماً وعياً حاداً للمسائل الاجتماعية أكثر مما فعل الليبراليون غير الكاثوليك، وإذا انوجد كاثوليك اجتماعيون لا ليبراليون أمثال فيلنوف ـ برجمونت (وربما أيضاً أمثال لاميني) فيوجد كاثوليك ليبراليون غرباء عن الكاثوليكية الاجتماعية أمثال دوبانلو Dupanloup (وربما أيضاً أمثال مونتالامبير)؛ صَوّتَ لا منى، مؤسس الكاثوليكية الاجتماعية، سنة ١٨٥٠ ضد قانون فالّو Falloux الذي أوجد حرية التعليم.

ولكن اذا بدا من الضروري التميز بوضوح، فيما خص فرنسا، بين الكاثوليكية الليبرالية والكاثوليكية الاجتماعية فان التميز كان اقل وضوحاً في بلجيكا، وخصوصاً في المانيا، حيث يمثل كتلر Ketler ودولنجر Doellinger، بآن واحد، نوعاً من الليبرالية الكاثوليكية، على الصعيد السياسي الديني، ونوعاً من الكاثوليكية الاجتماعية. ومن جهة اخرى، ان البروتستنتية الليبرالية قد اولدت حركة مهمة «هي المسيحية الاجتماعية»[1].

وفي بلجيكا ادت السياسة المسماة «الوحدوية» (تقارب بين الكاثوليك والليبراليين) الى دستور سنة ١٨٣١، الذي اقام نوعاً من الفصل بين الكنيسة والدولة، واكد مبادىء الحريات الكبرى الحديثة «والاعمال الحديثة للمؤرخين البلجيكيين دلت على ان لامني لم يكن في اساس افكار الوحدوية البلجيكيين ولا في مناهجهم، لانهم كانوا يهتمون قبل كل شيء بالانجازات العملية كما كانوا قليلي الشجاعة في ما خص التصورات الاجتماعية. وهذه نقطة تبدو من المسلمات، انما يبدو من المفتعل قليلاً ان نستنتج منها، كما فعل دو روزيل، ان «الوحدوية البلجيكية هي التي اثرت في لامني». ولم يقدم دو روزيل اي دليل مقنع بخصوص هذا التأثير. ويبدو دو روزيل انه قد اصدر حكمًا ضيقاً بهذا الشأن.

باء) التسلسل التاريخي الطويل والتسلسل التاريخي القصير.

يمكن هنا ان نذكر الحوار بين جوزيف هورس وايتين بورن بصدد «التسلسل الطويل والتسلسل القصير».

في الدفتر رقم (٣١ من «المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية» الذي يحمل عنوان: (الليبرالية، التقليدية، اللامركزية) (باريس آ ـ كولين، ١٩٥٢) وردت دراسة اعدها جوزيف هورس حول: « مصادر التراث السياسي: تكون فكرة الديمقراطية المسيحية والسلطات الوسيطة في فرنسا» (ص ٧٩ الى ١٢٣)، هذه الدراسة توسع وتنهج مقالاً نشر في الحياة العقلية La Vie Intellectuelle، في ايار ١٩٤٨: تحت عنوان «المسيحيون في السياسة، تجربة الحركة الجمهورية الشعبية M. R. P.» (ص ٦٢ الى ٧٧).

في هاتين الدراستين انصب هورس على تعريف المصادر البعيدة للديموقراطية المسيحية، وعلى تبيان ان مؤسسيها لم يكونوا لا ليبراليين ولا ديمقراطيين. وبالنسبة إليه تعتبر الديمقراطية المسيحية، في فرنسا اكثر التيارات السياسية والدينية تقليداً، ومنابعها تقع في نهاية القرون الوسطى، وكانت عقيدتها ضد الدولة وضد الغاليكانية بشكل عاطفي وبشكل منهجي. وهكذا اقام هورس تسلسلاً من: البورغينيون، الحلف، «الحزب التقي»، «اتباع البابا في عهد الرستوراسيون»، «الشرعيون الاجتماعيون في الجمهورية الثالثة»، «الحزب الديموقراطي الشعبي»،

---

(١) ما تزال هناك مجلة بروتستانتية تطبع في باريس اليوم بهذا الاسم.

«الحركة الجمهورية الشعبية». ويبدا قاسياً تجاه لامني: «تتعجب كيف ان مثل هذا الفكر غير العقلاني والمسرف يمكن ان يكون ليبرالياً حقاً...».

يجيب على هذه الاطروحة المغالية في غاليكانيتها وفي لا اوروبيتها، ايتين بورن في مجلة «الارض البشرية» تموز آب ١٩٥٢ (صفحات ٧٦ الى ١٠١) تحت عنوان « الديمقراطية المسيحية» «ضد الدولة»؟. ويستمر الحوار في عدد اوكتوبر (صفحات ٧٦ الى ٨٥) مع رسالة من جوزيف هورس وجواب جديد من إيتين بورن. يراجع بشأن هذه المناظرة مقال جاك فوفي في جريدة لوموند تاريخ ١٦ ايلول ١٩٥٢: «هل احرق مسيو روبرت شومان Robert Schumon» جان دارك؟. ثم مقال بيير دوساركوس في «المجلة السياسية والبرلمانية» تشرين الثاني ١٩٥٣ صفحات (٢٤٨ ـ ٢٥٧) «الحركة الجمهورية الشعبية هل لها جدود؟».

لا يقبل ايتين بورن ابداً بالتأكيد ان جوزيف هورس يبعث روح الحلف (ليغ) في سياسة «الحركة الجمهورية الشعبية»، ولا في المشاريع الاوروبية للمسيو شومان، وهو يرفض «التسلسل الطويل» لجوزيف اورس ويقترح «تسلسلاً قصيراً». وفيه يعتبر لامني جد الديمقراطية المسيحية، ويعتبر مارك سونجنيه Marx-Sangnier «المؤسس الثاني»: «ان لامني الذي اخترع حقاً الديمقراطية المسيحية»...

جيم)لامني Lamennais.

يجب ان لا نفتش في تأليف لامني (١٧٨٢ ـ ١٨٥٤) عن عقيدة ولا عن هيكل عقيدة. في المرحلة الاولى يبدو وكأنه الّف تأليفين متناقضين تناقضاً عميقاً: في البحث حول «اللامبالاة بشأن الدين». (١٨١٧ ـ ١٨٢٤) استعمل تعبير تيوقراطي متشدد. وعند نشر «المستقبل» Avenir (١٨٣٠ ـ ١٨٣١)، كان شعاره (الله والحرية). في «كلمات مؤمن» (١٨٣٤)، وفي «كتاب الشعب» (١٨٣٧) انتقل من التيوقراطية الى الديمقراطية.

في القسم الاول من حياته ندد بعنف يبلغ حد التعصب بمصائب العصروخصوصاً بمفاسد الجامعة الامبراطورية.

ثم اعلن انه مناصر شديد للاشتراكية، مع بقائه اميناً ومتعلقاً بحق الملكية الخاصة: واشتراكيته بخارية وعاطفية؛ وهو لا يقترح عملياً اي اصلاح يمكن ان يكون قابلاً للتطبيق، ويظهر تجاه الدولة الحذر الكبير. وهو يشجب الشيوعية دون ان يحاول فهمها. ويبدي تجاه معاصريه نفس الاحاسيس التي سوف يبديها فيما بعد عند بيغي Péguy وبرنانوس Bernanos.

ولكن هذا المعتزل المتشدد مارس على عصره تأثيراً عميقاً جداً لا يستطيع التحليل النقدي لتآليفه ان يكشفه، حتى في أيامنا ما يزال مصير لامني يثير مناظرات حامية:

البعض يضعه في اطار رومنسي (لاشنيLaChênaie): مزاج رومانسي، عنيف، متقلب،

مولع، متذوق للشعر («لا احب المدن ابداً. خلقت لكي ارسم ثلمي في الهواء الطلق، تحت سماء حرة تحدها فقط بضعة شجيرات عند الافق»). مصير رومانسي كبير: لامني «كاهن بالرغم عنه»، منحاز للبابا مدانٌ من روما، متدين عاطفي، يتوفى خارج الكنيسة: «اريد ان ادفن وسط الفقراء ومثل الفقراء. لا يوضع شيء على حفرتي. حتى ولو مجرد حجر بسيط....».

خلال القسم الاول من حياته دعا لامني الى وحدة الكنيسة وكذلك الى وحدة الايمان. الدين الحق بالنسبة اليه هو «الدين الذي يرتكز على اكبر سلطة مرئية».

ان التلاحم الاجماعي هو المحك الوحيد للايمان («بحث حول اللامبالاة») ثم انتقل لامني من الوحدة الى الاتحاد، وكان يحلم بمصالحة واسعة، وبالطبقات تختلط. الشعب، اذاً، عند لامني ليس البروليتاريا، بل الجنس البشري (باستثناء قلة من المميزين او المجرمين): «ان قضية الشعب سوف تنتصر، ما يريده الشعب يريده الله بالذات». الديمقراطية تبدو وكانها تحقيق للثيوقراطية. لا شيء اكثر بعداً من الماركسية، ومن الليبرالية، (عن الديمقراطية).

لا تجب المبالغة في تأثير لامني داخل الكنيسة الفرنسية: الكهنوت العالي بكامله، والكهنوت الادنى، في غالبيته العظمى ظلا مغلقين على افكار مجلة «المستقبل» «L'Avenir» لقد انتشر تأثير لامني بصورة قوية، خارج الكنيسة فكتاب مثل «اقوال مؤمن Les paroles d'un Croyant يبدو ان انتشر اكبر الانتشار في الاوساط الشعبية.

وقد انتخب لامني، الذي لم يكن فيه شيء من صفات الخطباء او المتحدثين الى الجماهير. سنة ١٨٤٨ ، كعضو في الجمعية العمومية، حيث لم يلعب، مع ذلك، الا دوراً ضعيفاً.

ومهما كان تأثير لامني، فان الكاثوليكية الاجتماعية لا تختلط به. من اللازم الاشارة الى رجال امثال مونتالامبير Montalembert (الذي تعتبر مراسلاته مع لامني، عقب قطع العلاقات مع روما مستنداً شجياً) وامثال لاكوردير Lacordire (الذي قرر على عجل ترك «لاشني»)، وامثال جيربت Gerbet، وشارل دي كوو Charles de Coux، وفيلنوف برجمونت Villeneuve — Bargemont (مؤلف كتاب موسع عن الاقتصاد السياسي المسيحي) واوزانام Ozanam، الخ؛ ومؤسسات مثل جمعية سان فانسان دي بول، وجمعية سان فرنسوا غزافية؛ ونشرات مثل: الجامعة الكاثوليكية؛ والروابط بين «الفوريرية» والكاثوليكية الاجتماعية؛ ومحاولات المشاركة الزراعية ذات الوحي المسيحي («صليبية القرن التاسع عشر» للويس روسو، و«الكومونة المسيحية» لأيبوليت دي لامورونى Hippolyte de la Morvonnais، الخ).

مشاريع طوباوية، او انجازات متواضعة: اظهر الكاثوليك الفرنسيون، في تلك الحقبة اهتماماً بالمواضيع الاجتماعية، يتنافى مع اللامبالاة، الظاهرة على الاقل، من قبل الليبراليين الذي تربعوا في الحكم، لا شك ان هؤلاء الكاثوليك الاجتماعيون كانوا نسبياً قليلو العدد،

ولكنهم ساعدوا في مجتمعهم، على تزكية الفكرة القائلة بان الكنيسة ليست سلطة محافظة: وتوصل البعض الى اعتبار الكاثوليكية قوة ثورية، والى قرن الكنيسة بذكريات ١٧٨٩. ان الكاثوليكية الاجتماعية هي احدى مكونات الفكر في سنة ١٨٤٨.

المقطع الثالث - الاشتراكية قبل ماركس.

ظهرت عبارة «اشتراكية» تقريباً بآن واحد، في فرنسا وفي انكلترا، فيما بين ١٨٣٠ و١٨٤٠، ولكن «الكلمة»، في تلك الحقبة. كان لها معنىً غامضٌ. نوعاً ما: فبير لرو Pierre Leroux يرى ان الاشتراكية تتعارض مع الفردانية (مقال المجلة الموسوعية - Revrue en Cyclopedique، تشرين الثاني (١٨٣٣)، اما روبير اوين Robert Owen فيرى ان الاشتراكية هي بصورة رئيسية نظام تجمعات كوبراتيفية. في سنة ١٨٣٦ - ١٨٣٨ نشر لويس ريبود Louis Reybaud، الذي الف فيما بعد «جيروم باتيرو Jerôme Paturôt»، في مجلة العالمين Revue des deux Mondes سلسلة من الدراسات تحت عنوان: «الاشتراكيون المحدثون»: (السان سيمونيون، فوريه، اوين). وفي سنة ١٨٤١ نشر اوين مقاله الهجومي: ما هي الاشتراكية What is Socialisme؟ شاهد المنتصف الأول من القرن التاسع عشر في البلدان الاكثر تصنيعاً من اوروبا بزوغ عدة عقائد تتعلق بالاصلاح الاجتماعي تختلف بعمق عن الطوباويات الانسانية، وعن الفورات العاطفية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وكذلك عن «مؤامرة «الاسوياء» Conspiration des Egaux . ان مؤلفي القرن التاسع عشر قد واجهوا مشكلة ضخمة لم تكن قد طرحت لاعلى مابلي Mably ولا على مورللي Morelly ولا على بابوف Babeuf، ولا على الاباعد من سابقي الاشتراكية؛ وهي: العواقب الاجتماعية للثورة الصناعية.

هذه الثورة، كما هو معلوم - بدأت في انكلترا في القرن الثامن عشر، في حين ان تحول الاقتصاد الفرنسي كان اكثر بطأً في الحقبةالتي كتب فيها سان سيمون، وفورية، وبشي، Buchez، ولويس بلان، وبلانكي، وحيث وضع برودون Proudhon جوهر تأليفه، لم تكن فرنسا قد عرفت بعدحمى التصنيع الكبرى التي ظهرت، في ظل الامبراطورية الثانية. ان الاشتراكية الانكليزية، وخصوصاً اشتراكية اوين، تدل بالعكس على معرفة وثيقة بالوقائع الصناعية التي كان المنظرون الفرنسيون بعيدين عنها وعن ادراكها.

ان مشهد انكلترا، وخصوصاً الازمة الانكليزية بعد ١٨١٥، هي التي اوحت بأوليات التشهيرات العلنية بالآلية. وبعد اقامة في انكلترا كتب الجنيفي سيسموندي Sismondi «مبادئه الجديدة في الاقتصاد السياسي او الثروة في علاقاتها مع السكان (١٨١٩)». لم يكن سيسموندي

ثورياً ابداً، انه ليبرالي ينتمي الى حلقة كوبت Coppet؛ وكان معادياً جداً للاقتراع الشامل، وكان يفضل مجتمع الملاكين الصغار الفلاحين الحارثين الارض وفقاً لمناهج مكثفة، بمساعدة حكومة حريصة على النظام، وعلى الرفاهية وعلى الفعالية. ولكن سيسموندي اكد بقوة بان تفاؤلية ريكاردو، وجان باتيست سي مدحوضة تماماً بالوقائع:

١. ـ ان المزاحمة الحرة تتسبب، لا كما يؤكد الاقتصاديون الليبراليون، بانسجام المصالح وتساوي الشروط، بل بتمركز الثروات.

٢. ـ هذا التمركز يجر وراءه الانتاج الكبير والازمات.

٣. ـ ان نمو الصناعة الكبيرة، بدلاً من ان يحسن مصير الطبقة العاملة، يزيده سوءاً.

ويعرض سيسموندي الاوجاع ولكنه لا يقدم اي علاج. ان تألمه هو بهذا المجال، كما يقول ايلي هالفي Halévy «متشائم ورجعي».

والافكار المعروضة في «مبادىء جديدة في الاقتصاد السياسي» ليست خاصة بسيسموندي. ان محاكمة الاقتصاد الليبرالي، تمت في الغالب على يد مؤلفين ينسبون انفسهم الى التراث الملكي والكاثوليكي. وعندما ندرس من قريب حركة الافكار في النصف الاول من القرن التاسع عشر، نرى بان مختلف المدارس هي اقل وضوحاً في تمايزها مما يمكن ان نرغب في التفكير به، لا شك ان العقائد تختلف تماماً عن بعضها البعض، ولكن الرجال الذين ينادون بهذه العقائد، يجعلون منها في الغالب نوعاً من الخليط، الذي تغيب عنه الفوارق، لصالح بعض المعتقدات الجذرية. عديدون هم الرجال الذين كانوا، على التوالي، وربما بآن واحد تقريباً، سان سيمونيين، وفورديريين وكاثوليك، واجتماعيين، قراء سان مارتان، وجوزيف دي مستر وسان سيمون، ولامني وفوريي. ان للاشتراكية السابقة للماركسية في فرنسا روابط اكيدة مع الحركة التنويرية، ومع التقليدية، ومع الرومنسية، ومع المسيحية؛ وفي انكلترا مع النفعية.

١ ـ تطور الافكارالاجتماعية في انكلترا.

ان نمو الميكانية السريع: «فاكتوري سيستم»، والتشريع القاسي فرضا على البروليتاريا الانكليزية شروطاً حياتية قاسية[١]. والاصلاح الانتخابي الذي حصل سنة ١٨٣٢، هو نصر للبورجوازية الراديكالية، وليس للبروليتاريا، التي بدا لها قانون ١٨٣٤ حول المعوزين كتدبير طبقي، مستوحى من الرغبة في تقديم يد عاملة رخيصة للمصانعين.

والعقائد الاولى، الموصوفة عامة، بالاشتراكية، رأت النور، في انكلترا تهزها، بصورة دورية، ازمات حادة (في سنة ١٨١٥ وفي سنة ١٨٤٥ بصورة خاصة): وحوالي ١٨٣٠ ـ ١٨٤٠،

(١) براجع شهادة سيموندي سنة ١٨١٩. وفيما بعد، شهادة انجلز Engels «ظرف الطبقات العاملة في انكلترا، سنة ١٨٤٤».

كان التعبيران «اونيه» (نسبة الى أوين) واشتراكية يعتبران مترادفين، انما يهم ان نشير الى نقطتين:

١. ـ هذه الاشكال الاولية من الاشتراكية لم تكن اطلاقاً شعبية حقاً.

٢. ـ والحركة الشعبية، الصحيحة، كحركة القائلين بمنح الدساتير لم تكن اشتراكية. بالفعل.

الف) اوين Owen

كان اوين (١٧٧١ ـ ١٨٥٨) رب عمل كبيراً: في سن التاسعة عشر، كان يدير مصنع قطن يعمل فيه ٥٠٠ عامل. لقد كان يعي انه لا يدين بثروته الا لنفسه، وسيرته الذاتية تدل على حياة مثالية، من نمط فرنكلين او لافيت. كان قنوعاً، مقتصداً، منهجياً، دائم التفاؤل، وكان هذا العصامي رجل عمل يؤمن بالعقل القوي القادر، وكان مثاله: «الأعداد المتكامل، جسدياً واخلاقياً، للرجال وللنساء الذين يفكرون ويعملون بصورة عقلانية».

هذا المعلم المحب، الذي لم يكن يتراجع امام الحركات المبتذلة (يراجع مناداته ودعوته الى الاستقلال الديني في آب ١٨١٧)، يعتبر الانسان كمنتوج مصنوع؛ وهو يؤمن بان الشخصية هي نتاج الوسط الاجتماعي والظروف الخارجية؛ انه يؤمن بسمو فضيلة التربية. واوين، من الناحية التاريخية، هو من اوائل المربين في عصر تربوي متطرف.

كان يتمنى، اصلاحاً عميقاً للمجتمع، ولكن الوصفات التي نادى بها من اجل تحقيق هذا الاصلاح عديدة، ويمكن التمييز بين خمسة اشكال مثالية من «الاونية». لا شك ان هذا التالي ليس دقيقاً، ولكن فكر اوين تطور من المحبة البترونية نسبة الى بترون اي رب عمل الى المسيحية الاجتماعية.

١. ـ تقوم محبة رب العمل كما طبقها اوين في بداية طريقه، في نيو لانارك على: تحسين المسكن والحالة الصحية، بناء مدارس، زيادة الاجور، تخفيض مدة العمل، الخ. وباساليب، غريبة احياناً، (وضع مؤشراً قرب كل عامل، يمكن، في الحال، بفضل الوان مختلفة من معرفة مرتبة العامل، جيد جداً، جيد، وسط، او عاطل)، يبدو ان اوين استطاع الحصول على نتائج ادهشت معاصريه، ولكن عمله في نيولانارك هو عمل «معلم مستنير» وليس عمل اشتراكي اطلاقاً.

٢. ـ ظل اللجوء الى الدول، لمدة طويلة، ثابتة في فكر اوين. فقد حاول بدون جدوى الحصول على تبني قانون يعدل شروط عمل الاطفال تعديلاً جذرياً، والقانون الذي اقر اخيراً في سنة ١٨١٩ كان يختلف تماماً عما كان يتمناه اوين. وفيما بعد اعتمد على الدولة لتشجيع تجاربه في الشيوعية الزراعية وفي بنك التبادل او المقايضة.

٣. ـ الشيوعية الزراعية ـ كان اوين مثل فوريه يفضل بوضوح الزراعة؛ كان يحلم في تذويب الصناعة في الزراعة واراد ان ينشىء قرى نموذجية تستبعد منها تماماً الملكية الخاصة، ومجموعات

اوين تختلف، اذاً، عن مشارك Phalanstères فورية، من وجهين:

- انها زراعية بصورة رئيسية، في حين ان المشارك متعددة اوجه النشاط.

- ان الملكية الخاصة يجب ان تزول عنها، في حين ان فوريه يرى توزيعاً يتناسب مع ما يقدمه كل مشترك (١٢/٥ للعمل؛ ١٢/٤ لرأس المال؛ ١٢/٣ للموهبة). باءت محاولات التنفيذ بالفشل التام (خصوصاً مؤسسته المسماة نيوهارموني، التي اسسها اوين في الولايات المتحدة).

- الاشتراكية التعاونية والتعاضدية - ظن اوين بان العمل هو مقياس القيمة، واراد ان يؤسس مصرفاً يتم فيه تبادل بونات العمل. انه «البنك التبادلي العادل» [Equitable Banque d'Echange] الذي اقيم سنة ١٨٣٢ ليزول سنة ١٨٣٤..

حول هذه النقطة تقترب افكار اوين من الافكار التي سوف ينادي بها برودون سنة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ (مشروع تأسيس بنك تبادل وصك تأسيس بنك الشعب).

وفي سنة ١٨٥٥ (مشروع شركة المعروضات الدائمة). وعند برودهون كما عند اوين، المهم هو اشتراكية مقصورة على التبادل، بدون تنظيم اشتراكي للانتاج.

وتلاميذ اوين هم الذين ساهموا في تنمية الحركة التعاضدية. وكان اوين يشجع بتسامح مشوب بالكبرياء هذه الحركة التي كانت تبدو له مدفوعة بنوايا حسنة، ولكنها تترك مكاناً كبيراً للفكر المركنتيلي.

- عمل اوين، في أواخر مؤلفاته، رسول مسيحية اجتماعية ظهرت بوضوح في «العالم الجديد الاخلاقي» (يراجع بصورة خاصة كتاب تعليم الدين للعالم الجديد الاخلاقي». في آخر كتاب دوليانس Dolléans حول اوين، ص ٣٣٧ - ٣٥١). كان اوين ينادي بملكية الله على الارض، وبزوغ عهد فضيلة وسعادة؛ وكان يكرر باستمرار «بان الزمان قريب». واذاً تنطلق الاوينية من ابوية، وتنتهي الى نوع من الالفية millenarisme[1] العلمانية.

كانت شهرة اوين في عصره كبيرة جداً، واكبر، بما لا مجال فيه للتشابه، من شهرة سان سيمون: ذلك ان عقيدته كانت مقبولة، بسهولة، لدى البورجوازية، حتى انها ظلت، في عمقها، عقيدة بورجوازية. وكان من السهل نسياً، وضع شيوعيته الزراعية جانباً، على ان لا يحتفظ منها الا بمزيج من المنفعية والمثالية، ومن الابوية والتعاضدية، يسمح رجال متنوعين ان يعلنوا تتلمذهم له ايضاً. في سنة ١٨٤١ اجاب اوين على «ما هي الاشتراكية؟»: انها المنهاج العقلاني للمجتمع، المؤسس على الطبيعة.». ومن لا يوافق على تعريف بمثل هذا الغموض؟.

انتقد اوين بنتهام، ولكنه كان اكثر قرباً اليه - والى «فلاسفة» القرن الثامن عشر - مما هو

---

(١) نظرية بعض الكتاب المسيحيين القائلين بملك المسيح على الأرض مدة ألف سنة قبل قيامة الموتى. (المترجمة).

قريب من عمال نيولانارك. ان عقيدته لم تكن مطلقاً شعبية، ولكنها ساعدت على تزكية مفهومين:

- الفكرة - الطوباوية الخالصة التي سوف توجد لدى عدد من النظريين الفرنسيين، خصوصاً لدى فوريه - والقائلة بان المجتمع يمكن ان يصلح انطلاقاً من مجموعة مثالية.
- فكرة ان الاصلاح الاجتماعي مستقل عن العمل السياسي وعن الاستيلاء على الحكم.

باء) الوثيقية Le Chartisme

كان اوين وتلامذته يحتقرون العمل السياسي، وكانوا يعتقدون بان الاقتراع الشامل والحقوق السياسية ليست شروطاً مسبقة ضرورية لتأسيس القرى الشيوعية. اكد اوين سنة ١٨٣٧: «ان المساواة ايسر من اي اصلاح آخر».

ان وثيقة الشعب La Charte du Peuple، بالعكس (٨ ايار ١٨٣٨)، التي اعطى اسمها للحركة الوثيقية mouvenment chartiste، لا تتضمن الا مطالب سياسية: سنوية البرلمان، اقتراع شامل، مساواة المناطق الانتخابية، الغاء الضريبة الانتخابية، التصويت بالاقتراع السري، التعويض البرلماني.

تعتبر الوثيقية في اساس الحركة الشعبية، و«جمعية الرجال العاملين» «Working. Mens Association»، المؤسسة سنة ١٨٣٦ لم تكن تضم الا عمالاً. وزعماء الوثيقية الاول كانوا لوفت Lovett، العامل العصامي، تلميذ اوين القديم، بروميتر اوبريان Brometerre O Brien، البورجوازي اليعقوبي، المعجب الكبير بروبسبير وبابوف، ثم بنبو Benbow، صاحب المخمرة الشعبي الذي طلع بعبارة الاضراب العام.

والوثيقية الاولى تتضمن عدداً من الاونيين المنشقين، الذين تتجافاهم دوغماتية اوين، والذين لم يعودوا يعتمدون عليه لتحقيق الاصلاح الاجتماعي.. انهم يعتقدون بان الحصول على الحقوق السياسية هو الوسيلة الوحيدة لتأمين توزيع جديد للثروات، وان الديمقراطية هي اقصر طريق للوصول الى الاشتراكية.

وتحولت الوثيقية الى حركة ثورية عندما انتشرت في المقاطعات الصناعية الكائنة في الشمال الغربي من فرنسا. وابعد فاغوس اوكونور Feagus O. Connor الزعماء الاول للموثوقية. والهبت بلاغته الجماهير الشعبية.

وانطلاقاً من سنة ١٨٤٣ اخذت الوثيقية تتهاوى، وتحللت، نهائياً، بعد مظاهرة نيسان ١٨٤٨ وبعد العريضة المزورة Pseudo-pétition التي زعم انها موقعة من قبل ٦ ملايين امضاء.

والوثيقية هي المثل الوحيد قبل سنة ١٨٤٨ عن حركة عمالية تحركها ايديولوجية طبقة: رفض الوثيقيون، في مجملهم، التعاون مع الراديكاليين، وعارضوا لمدة طويلة الحملة من اجل حرية التبادل، التي شجبوها على انها مناورة من قبل البورجوازية المصانعية manufacturiére. ولكن

هذه الايديولوجية العمالية لم تكن اطلاقاً ايديولوجية اشتراكية بل كانت ثورة بدائية ضد الميكانية وضد البؤس؛ ولم يقدم اوكونور ـ الاقل اشتراكية من اي غيره ـ للعمال الذين كانوا يصفقون له، الا الصورة المثالية للفلاح الملاح (يراجع: مؤسسة اوكونورفيل سنة ١٨٤٧). حنين الى الماضي، مواضيع مستعارة من فلسفة القرن الثامن عقيدة الثوريين الفرنسيين، التأكيد على نوع من الاشتراكية الابدية: هذه هي الوثيقة.

وفي الوقت الذي كانت فيه البروليتارية الانكليزية تؤكد وجودها كطبقة، بدت غير مؤهلة لاقامة ايديولوجية طبقة.

٢ ـ الاشتراكيات الفرنسية.

ان مؤرخي العقائد الاشتراكية يعتمدون اليوم على اعمال كل من سان سيمون وفوريه وبرودون. لا شك ان اعمال الثلاثة هي الاكثر اصالة بين كل الاعمال التي تنطحت، خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر، لوضع تنظيم جديد للمجتمع. ولكن هذه الاعمال الاقل اصالة، كان لها، في عصرها، اشعاع اكبر من اشعاعها الحاضر مثل ذلك كان حال لويس بلان وعبارته الشهيرة حول «تنظيم العمل» التي اصبحت عقيدة (دوغم) في نظر جمهور كان يجهل تماماً، من غير شك، تفصيلات أعماله. وذلك هو ايضاً حال بيير لرو Pierre Leroux، الذي تواجدت في تأليفه اكثرية المواضيع الموزعة في ما بين معاصريه: يقدم بيير لرو، وهو يدفع الى اقصى درجات الغموض ولعه بالتركيب، نوعاً من «الصورة ـ الروبو» لاشتراكية، رقيقة، تتشابه الى حد الملبس مع عبادة البشرية؛ انه برانجه الاشتراكية.

عوامل بداغوجية تضطرنا الى التمييز بين مجموعتين من العقائد:

ـ العقائد التي تضع في المرتبة الاولى اصلاح الاقتصاد، والتي لا تعتمد على الديمقراطية السياسية، لتحقيق الاصلاح الاقتصادي والاجتماعي: سان سيمونية، فوريرية، برودونية.

ـ العقائد التي لا تفصل الاصلاح الاجتماعي عن الديمقراطية السياسية وعن ذكريات الثورة الفرنسية: كابت ـ بوشي، بيرو لرو، لويس بلان، بلانكي.

ولكن مثل هذا التحليل يضطرنا الى ابراز ما بين مختلف العقائد من فروقات لم تبدو واضحة دائمًا في نظر المعاصرين. واذا لم تتسرب تآليف الفقهاء الا قليلاً، بين الطبقات الشعبية، فأن بعض المواضيع البدائية، انما المحسوسة بقوة، فرضت نفسها على ما هو من الشرعي ان يسمى بالضمير الشعبي. وهنا نتساءل ايضاً، في النتيجة، كيف يكون من الممكن استخلاص السمات الكبرى للايديولوجية الشعبية في المرحلة التي سبقت ثورة ١٨٤٨.

١ ـ اصلاح المجتمع.

السان سيمونية ـ

السان سيمونيون الملتزمون المطيعون قلة، ولكن السان سيمونية كان لها بعض التأثير في الاوساط الحاكمة الفرنسية. والعقيدة السان سيمونية، الصادرة في فرنسة الزراعية في جوهرها تعلن وتدعو لثورة صناعية ساعد السان سيمونيون، من جهتهم، على تحقيقها ايام الامبراطورية الثانية.

يؤمن سان سيمون بالعلم، وبتقدمه المستمر، وبوجود علم اجتماعي، يتوجب عليه ان يستخرج المبادىء الاساسية. يقول سان سيمون مستنكراً: على التجريدات ان تفسح المجال امام الافكار الوضعية...» ويستخلص: «لعلم المجتمعات بعد الآن مبدأ. لقد اصبح اخيراً علمًا وضعياً».

وكان اوغست كونت سكرتيراً عند سان سيمون، والكونتية تنطلق بصورة مباشرة من الوضعية السان سيمونية.

انها وضعية عاطفية، موسومة بالرومانسية. ويحس سان سيمون تجاه العلم، بهوى جامح، ديني: «وأسر: ان المشروع الذي اقوم به هو فوق مستوى قواي، اني اعرف ذلك واريد تجاهله، لا احمل في ذاتي الا الحماس ولكني عندي منه الكثير».

سان سيمون والسان سيمونيون

ـ ان السان سيمونية هي قبل كل شيء عقيدة رجل، كلود هنري دي روفردا، كونت دي سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥). ارستقراطي مستنير، ساهم في «حرب الاستقلال»[١] التي سوف يمثلها فيما بعد كنقطة انطلاق لافكاره السياسية: «ورأيت منذ هذه اللحظة، كتب سنة ١٨١٧ في المجموعة المعنونة: الصناعة، ان الثورة الاميركية تشير الى بدء عهد سياسي جديد، وان هذه الثورة يتوجب عليها بالضرورة ان تحدث تقدماً مهمًا في الحضارة عموماً، وانه لولا القليل، لتسببت بتغيرات كبيرة في النظام الاجتماعي الذي كان موجوداً يومئذٍ في اوروبا». وربح ثروة بالمضاربة حول الاموال المؤممة وافلس سريعاً كما استغنى. نبي غير مفهوم، يسعى لكي يكون المستشار السياسي للبورجوازية الشابة الرأسمالية. وقبل وقت قليل من موته، نشر كتاب «المسيحية الجديدة» (١٨٢٥)

ـ وتكونت المدرسة السان سيمونية بعد موت سان سيمون. وفي سنة ١٨٢٨ بدأ عرض العقيدة. وجذبت السان سيمونيه بعض المتآمرين القدامى (امثال بازار وبوشي) والعديد من البوليتكنيين، والمهندسين (انفانتين، ميشال شفاليه، تالابوت، جان رينود، ادوار شارتون. الخ)

(١) الأميركية (الترجمة).

العديد منهم من الاسرائيليين (اولندر رودريغ، آل برير Les Péreires، الخ).

هذا ويجب الاشارة الى الاغراء الذي مارسته السان سيمونية على «مدرسة البوليتكنيك» بصورة خاصة.

ويتضمن تاريخ السان سيمونية امنيات فاضلة شريفة واستيحاءات تنبوئية، وحوادث هزلية (مثل العزلة في ما نيلمونتان) ودعاوي مدوية، وشيعاً لا تحصى ولا تعد، الى حد التشتت النهائي.

ويكون من الضروري، في عرض اكثر تفصيلاً، ان يُميز بوضوح ما يعود الى سان سيمون وما يعود الى خلفائه، ويتوجب ايضاً لحظ الاختلافات بين هؤلاء الخلفاء بالذات. (يراجع اعتراض بازار على فرط التصوفية عند انفانتان Enfantin). وفي الاجمال تجدر الاشارة، ولو على سبيل الهزء والسخرية، الى السمات الدينية في العقيدة (لباس موحد، طقس، تراتيل، تراتب اكليركي، الخ.). لقد بدا السان سيمونيون متشددين فيما يتعلق بالمظاهر العملية، وفي كل ما يمكن ان يغري جيلاً مولعاً بالمثل السامية بدون شك، وايضاً بالفعالية. مقابل ذلك، انهم لم يطوروا كثيراً الافكار التي قد تكون قد بدت لهم صعبة التحقيق - والتي عرضها سان سيمون حول «اعادة تنظيم المجتمع الاوروبي» (١٨١٤)، وفيما يتعلق بالمنفعة التي يمكن ان يقدمها تأسيس برلمان اوروبي.

ان سان سيمونية سان سيمون هي اذاً اكثر تربوية، واكثر واقعية من سان سيمونية سان سيمون. الا انها، على العموم اكثر اخلاصاً لفكرة سان سيمون من فوريرية المدرسة الفوريرية الى فكر فورية.

عقيدة الانتاج:

ان السان سيمونية هي قبل كل شيء عقيدة حول الانتاج «السياسة هي العلم الذي هدفه نظام الاشياء الاكثر جدوى بالنسبة الى كل اشكال الانتاج». في حين كان آدم سميث ومنظري الاقتصاد الليبرالي يهتمون بصورة خاصة بالمستهلكين.. يشير سان سيمون الى عظيم نفع المنتجين. ذلك هو معنى «المثل الشهير» (١٨١٩): نفترض ان فرنسا فقدت الفيزيائيين الخمسين الاول فيها والكيمائيين الخمسين الاول، الخ. ان فرنسا تستطيع، برأي سان سيمون، ان تخسر بدون ضرر العائلة المالكة، والوزراء، والموظفين الكبار «وكل المستخدمين في الوزارات» والكهنة الكبار والقضاة والعشرة الاف ملاك الاكثر غنى من بين اولئك الذين يحرثون اراضيهم بايديهم - اي ما مجموعة ٣٠ الف شخص، الذي يعتبرون الاهم في الدولة» - مقابل ذلك تكون الكارثة القومية اكبر واضخم بما لا يحد اذا خسرت فرنسا «علماءها الكبار وفنانيها وحرفييها الثلاثة الاف»

بين هؤلاء الثلاثة الاف الذين يجب انقاذهم، يوجد ٦٠٠ زراع مستثمر، ٢٠٠ تاجر،

٢٠٠ عالم، ٢٥٠ كاتب او فنان، ٢٥٠ الى ٣٠٠ ممثل للمهن الحرة، والباقي يدخل في الصناعات وفي هيئات الحرب، يجب الاحتفاظ بالخمسين مصرفي وايضاً بخمسين معلم حدادة، وبخمسين صانع سكاكين، الخ.

ووضع سان سيمون تمييزاً جذرياً بين المتجين والبطالين (الذين يصفهم «بالطفيليين») ويطلق على المتجين تسمية «الصناعيين»، وهو، ابتداء من ١٨١٧، يستعمل بكثرة كلمة «صناعي» نظام صناعي (١٨٢١ - ١٨٢٢)، عقيدة الصناعيين (١٨٢٣ - ١٨٢٤)، في سنة ١٨٢١ وضع روجيه دليل Rouget de Lisle «اغنية الصناعيين»: «الشرف لنا، نحن ابناء الصناعة». ويؤكد سان سيمون: الطبقة الصناعية هي الطبقة الاساسية، الطبقة التي تغذي المجتمع».

ويجب ان لا نخطىء في فهم هذا التعبير «الطبقة الصناعية» فعند سان سيمون، الزارع المستمر، ونجار العربات، والنجار كلهم صناعيون. الصناعيون هم المتجون، مهما كان نوع الانتاج؛ وهو يضع في نفس «الطبقة» الصيرفي، والملاك الارضي وحداد الغالات.

التكنوقراطية -

ان المهمة الاعجل تقوم على تنظيم الاقتصاد: «ان فلسفة العصر الاخير كانت ثورية، وفلسفة القرن التاسع عشر يجب ان تكون تنظيمية». ويؤمن السان سيمونيون بفضيلة التنظيم (يراجع النشرة المعنونة «المنظم» L'organisateur، (١٨١٩ - ١٨٢٠)

ان تنظيم الاقتصاد اهم من المؤسسات السياسية: «نحن نعلق اهمية كبرى ومدمرة على شكل الحكومات». في حين تؤكد السان سيمونية على اولوية الاقتصاد بالنسبة الى السياسي: «ان اعلان حقوق الانسان، الذي اعتبر وكانه حل لمسألة الحرية الاجتماعية، لم يكن في الواقع الا العرض». ان سان سيمون لا يوحي فقط بالتمييز، الذي سوف يصبح كلاسيكيا، بين الحريات الشكلية والحريات الحقيقية، فهو يطرح بالذات مسألة مبادىء الليبرالية السياسية والديمقراطية.

لم يكن سان سيمون ديموقراطياً؛ انه يعتبر ان اللامساواة هي امر طبيعي ومفيد وهو يؤمن بفضيلة النخبات. في الترتيب السان سيموني، يصف كل انسان بحسب كفاءته، ويؤجر بحسب اعماله. وهو حذر من السياسيين ومن العسكريين. ما يطلبه من الحكومة، هو تنظيم الاقتصاد وبصورة خاصة التسليف، والحكومة في نظر سان سيمون هي بالمعنى الصحيح تكنوقراطيته.

وهكذا يعتبر «سان سيمون جد كل اولئك الذين يمتدحون فضائل حكومات التِقْنِيِّين» والذين يأخذون على فرنسا «هوسها بالاقتصادي».

انتقاد النظام القائم - تبدو هذه الاقتصادية وكانها تركز السان سيمونية بعيداً جدا عما نسميه اليوم العقيدة الاشتراكية.

ومع ذلك اذا كانت الحلول المقترحة من قبل السان سيمونيين يصعب وصفها بالاشتراكية،

فالانتقاد الموجه للاقتصاد والليبرالي من قبل سان سيمون يبشر بالانتقاد الماركسي. وقد اشار انغلز Engels في كتابه «انتي دهورن» Anti-Dühring «الى سعة نظرات سان سيمون الموهوبة».

«تحسين الوجود المعنوي والمادي للطبقة الاكثر فقراً وباسرع ما يمكن»: ان لا تختلف دعوة سان سيمون عن دعوة ماركس؛ ان غايته هي الاصلاح الاجتماعي.

ويشير اسلوبه الى اهمية البنية التحتية الاقتصادية ويؤسس تفرق الطبقات على العمل. «ولا وجود اطلاقاً للتغيير في النظام الاجتماعي بدون تغيير الملكية»: كتب سان سيمون بعد ١٨١٤، الكثير من النصوص التي بشرت يومئذٍ بالمواضيع الاساسية عند ماركس.

واخيراً اذا كان سان سيمون نفسه يحترم الملكية الخاصة (مع مطالبته باعادة تنظيمها تحت رعاية الدولة) واذا كان قد احتفظ، بهذا الشأن، بعقلية المشتري القديم للاموال المؤممة، فان بعضاً من تلاميذه يذهبون ابعد منه فيعتبرون الملكية الخاصة وظيفة اجتماعية، وينادون بالغاء الميراث ونستطيع ان نقرأ في عرض «العقيدة La Doctrine»: «ان الحق الوحيد المعطى باسم المالك هو ادارة، واستخدام واستثمار الملكية».

الاحلام والتحقيقات ـ لكي نقيم بدقة السان سيمونية، من المهم اجراء المقارنة بين الاحلام والانجازات الاحلام عظيمة جليلة. السان سيمونيون يريدون تحقيق اصلاح شامل للمجتمع. وهم لا يكتفون بالانجازات الجزئية. وبالمشاريع القومية. انهم يؤمنون بوحدة الجنس البشري. ويريدون اقامة الوفاق والانسجام الكونيين. ويعتمدون على نمو الصناعة والمواصلات لتأسيس سلم دائم. وهم مقتنعون ان العهد الذهبي للبشرية ليس في الماضي بل في المستقبل. «الدين السان سيموني» ـ هكذا سمت المدرسة نفسها بعد سنة ١٨٣٠ ـ انها دين التقدم. وهي ليست تأملاً فردانياً (السان سيمونية معادية للبروتستنتية بصورة كلية) بل هي فورة اجتماعية، وهي قاعدة جماعة.

وقد حقق السان سيمونيون، عملياً، مثالهم الاسمى. اذ ساهموا، كمهندسين، وماليين، واداريين، في خلق خطوط السكك الحديدية الاولى، والاب انفانتان قد شارك من قريب بهذا المشروع. وطرح فورنيل Fournel وانفانتان، قبل غيرهم، مشاريع، قناة السويس التي سوف تتحقق على يد سان سيموني قديم فرديناند دي لسبس. ونظم الاخوة بيرير Pereire التسليف فيما يتعلق بالمنقولات. واصدر ادوار شارتون مجلة شعبية ذات انتشار واسع «المخزن المصور Le Magasin pittoresque»، واسس شارل دوفريي Duveyrier اول وكالة نشر للصحف. ووضع ميشال شفاليه، احد المستشارين الاقتصاديين عند نابليون الثالث وفي الامبراطورية الثانية ـ نظاماً تسليطياً يشجع الاقتصاد والمصارف ـ فبدا من بعض الاوجه، وكانه التحقيق المتأخر لاحلام السان سيمونيين.

تحقيق ام خيانة؟ هل كان السان سيمونيون خائنين لاحلام شبابهم، ام انهم لم يكن امامهم من سبل اخرى لتحقيقها؟ لا شيء اقل طوباوية، في مطلق الاحوال، ولا شيء اقل اشتراكية، من هذه المساهمة، من جانب السان سيمونيين في نهضة الرأسمالية الفرنسية.

فورية Fourier ـ كان ذا تطلعات غريبة (كيف يمكن تجيب شابة تحب النوم بالرياضيات؟) وتنبوءات خارجة (ماء البحر يصبح قابلاً للشرب والحيتان ستستبدل بحيتان مضادة تساعد على جر السفن). وأثر تأليف شارل فوريه (١٧٧٢ ـ ١٨٣٧) تأثيراً غير مهمول، ولكن بدون شك، اقل من تأثير سان سيمون.

ومع ذلك فتأليف ذو فائدة مثلثة:

١ ـ لقد حاول تقديم تأويل شامل للكون برزت فيه هذه الرغبة في الوحدة التي تميزت بها بداية القرن التاسع عشر.

٢ ـ لقد انتقد انتقاداً حاداً جداً النظام الرأسمالي.

٣ ـ لقد اقترح خطة تشارك مبنية على الارادة، حيث تبدو، مضخمة ومُنْهجة الاماني المتشرة، بغموض، انما باتساع، في اوساط البرجوازية الصغرى، والحرفية المهددتين بالثورة التجارية، وكذلك في اوساط بروليتارية لم تع بعد انها تشكل طبقة. لقد ساعدتأليف فوريه، يومئذٍ، في انارة عقلية المجتمع.

المشرك (تجمع انتاجي) بحسب فوريه ـ قيل عن فروبي «نمط من صبي متذمر وعنيد» (م. لروا) «مولع بجمع طاولات الضيوف» (راموبلان). ان فوربي هو شخصيته من شخصيات بلزاك. كان ابناً لتاجر اقمشة، وعاش حياة تافهة كوكيل تاجر متجول. ومستخدم ثانوي، ينتظر بصبر بالغ النصير الذي سوف يساعده على اصلاح الكون.

بالفعل كان فوريه يحس بانه قد اكتشف اكتشافاً مهمًا عندما اكد بان مبدأ التجاذب يحكم ليس العالم المادي فقط بل العالم الاجتماعي ايضاً. ان علم المجتمعات يرتد، بحسب رأيه الى معادلة رياضية للاهواء. واذاً فقد صنف بدقة، لا تخلو من نزعة نحو الابلام[1]، للجسد والاهواء البشرية. واراد، مثل السان سيمونيين الذين نادوا «برد الاعتبار للجسد» ان يمجد، رومانسياً، الاهواء لكي يقيم الانسجام الكوني الشامل. وانتقد، بجعين لا ينضب، المجتمع الذي يحيط به؛ يقول عنه انغلز Engels في «انتي دورنغ»[2]: «انه احد اكابر النقاد في كل العصور».

يقول مؤكداً:

«كل شيء فاسد في النظام الصناعي، انه ليس اكثر من عالم مقلوب». وبعكس السان

---

(١) الابلام نزعة نحو الشهوانية في صورها الجسدية (الترجمة).
(٢) Anti—Dühring.

سيمونيين، لم يكن لفوريه اي ميل الى الصناعة: «ان المصانع تتقدم على حساب فقر العامل».

على الانسان ان لا يخصص للصناعة إلاّ رُبْعَ وقته على الاكثر؛ يجب اذاً توزيع المصانع في الارياف حتى يستطيع العمال تخصيص قسم من وقتهم لاعمال الحقول.

وفوريه الذي عاش في ليون، والذي شاهد من قرب البؤس العمالي كان يفضل بوضوح الزراعة وبصورة خاصة البستنة. والازهار والاثمار والولائم تأخذ مكاناً واسعاً في عالمه».

وعلى كل يحمل فوريه حقداً صلباً ضد التجارة والتجار. ان هؤلاء طفيليون، كل همهم بيع ما قيمته ثلاثة فرنكات بستة وشراء ما قيمته ستة بثلاثة. ان التجارة تخلق «اقطاعية مركنتيلية» وتساعد على سيادة المصرفيين (الذين يدينهم فورنيه اكثر من ادانة سان سيمون لهم». ان الليبرالية الاقتصادية تفرز فوضى وبؤساً تعتبر انكلترا مسرحه البائس: يتكلم فوريه بدون لطف «عن تجار لندن» وعن التكالب الانكليزي.

وهكذا في حين يدعو السان سيمونيون لتحول عميق في الاقتصاد، يبدو فوريه حذراً منها؛ وفي حين يشدد السان سيمونيون على ضرورة زيادة الانتاج، ويشير فوريه الى غرور كل النظريات التي لا تؤدي في النهاية الى زيادة رفاه المستهلكين.

ولكي يصلح المجتمع يعتمد فوريه على «المشارك» اي على نوع من الجمعيات المغلقة، المؤلفة من ١٦٠٠ شخص تقريباً يتوجب عليهم ان يقوموا بكل الوظائف الاجتماعية، بحلول بعضهم محل بعض على التوالي حتى يمكن تجنب التخصص المفرط، ويصف فوريه باسترسال اطار المشرك، والمماشي المترجحة والمدفأة، وغرف الطعام حيث ينتظر اربعون طبقاً. المستهلكين. ولما كان العمل يجب ان يظل جذاباً فالمشاركون ينتقلون بدون توقف من زراعة الورد الى جز اصواف الخرفان...

والمشرك ليس اطلاقاً نظاماً شيوعياً. ان فوريه يكره الفوضى ويحترم الارث ويعتبر الثروة والفقر امرين طبيعيين. ويحاول ان يغري الرأسماليين، بالتلويح لهم بامل الربح المدهش انهم وظفوا اموالهم في المشارك.

ولا يعتمد فوريه على الدولة من اجل اقامة المشارك؛ ان هذه المشارك يجب ان تقام بحرية، بموجب «اتفاق حبي». ان اعادة تنظيم المجتمع يجب ان تنطلق من تحت لا من فوق كما يؤمن السان سيمونيون.

كان فوريه، كبرودون، يرتعب من كل نظام تسلطي مركزي. الدولة بالنسبة اليه هي اتحاد مجموعات حرة.

كان فوريه يرتاب بالثورات، وقد أدان بشدة ثورة ١٧٩٨. انه لاديموقراطي لا مساواتي. وكان يضع كل اماله في المجموعات المؤلفة من اقل من الفي عضو، وكان يعتقد انه لكي يتم اصلاح المجتمع في مجموعة فمن المهم اولاً انشاء بعض الجمعيات الكاملة.

الانجازات الفوريرية ـ قامت عدة محاولات من النمط المشركي لا في فرنسا فقط بل في الولايات المتحدة، وفي انكلترا، وفي روسيا، الخ (يراجع بشأن هذه النقطة الدراسة المفيدة جداً التي وضعها هنري دروش: الفوريرية المكتوبة والفوريرية العملية. تعليق على الدراسات الفوريرية المعاصرة، في كتاب اميل بولا: الدفاتر المخطوطة لفورية Les Cahiers manuscritode Fourier ـ بارس، منشورات مينوي ١٩٥٧ ـ ٢٢٣ ص) الكثير من هذه المحاولات (خصوصاً دراسة كونده ـ سير ـ فيغر) سقط، وعندما كانت، تنجح، كانت تنجح بشكل جمعيات تعاضدية أكثر مما هي مشارك حقة. (تراجع بهذا الشأن اعمال ج غومون عن آ بونار ودراسته: من الطوباوية المشركية الى الجمعياتية الفرنسية لسنة ١٨٤٨، في «دراسات حول التراث الفرنسي عن التجمع العمالي ـ منشورات مينوي، ١٩٥٦، ١٤٨ص.)

الفوريرية بعد فوريه ـ بعد موت فوريه سنة ١٨٣٧، اصبح فيكتور كونسيدران، البوليتكنيكي القديم، زعيم المدرسة الفوريرية، والداعية الرئيسي للعقيدة، خصوصاً في صحيفة «الديموقراطية السلمية» التي ظهرت بعد ١٨٤٣. في المؤلف، المهم جداً، الذي خصصه اميل بولات لفوريه، يشير الى الصراع الذي قام بين المتمسكين بالفوريرية الاورثودوكسية، المتمثلة بفكتور كونسيدران، وبين الفوريريين المنشقين، المهتمين بالتحقيقات التعاضدية اكثر من اهتمامهم بالنظريات الاجتماعية. «اشخاص معقولون ذوو عشرة طيبة.»، اولئك هم الفوريريون الاورثوذوكس، الذين كانوا يرون من واجبهم القاء رداء السرية على تجاوزات فوريه وافراطه: وامتنعوا لعدة سنوات عن نشر مؤلفاته وعندما عزموا على ذلك عمدوا الى الإنتقاء وإلى الاقتطاعات الأكثر قابلية للمناقشة. وعلى هذا انتشرت مؤلفات فوريه «بشكل غير متناسق، وغير كامل ومشذب». ولهذا فقد قام اميل بولات بعمل مفيد جداً عندما نشر جدول مخطوطات فوريه المحفوظة في المحفوظات الوطنية.

لا شك ان الحركة التعاضدية لم تكن بدون علاقة مع فكر فوريه، ولكنه من الاسراف تقديم فوريه على انه نبي التعاضد ومؤسسه. من الجائز الظن بان فوريه ربما اصدر حكمًا غير متحمس على تعاضديات الاستهلاك. مع اسفنا لانعدام الطموح الاصلاحي الواسع فيها، فانه ربما رأى فيها مظهر هذه الروح المركنتيلية التي كانت شرعية، ويبدو لنا ان هنري ديروس واميل بولات، المأخوذين بمحبتها الفورية، يضخمان تأثيره قليلاً.

ـ برودون Proudhon: ليس من الممكن فصل البرودونية عن حياة برودون. فالبرودونية هي قبل كل شيء وجود وجل.

بيار جوزف برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) هو ابن براميلي وابن عشية، وقد رعى الحيوانات في الحقول قرب بيزانسون (يراجع المقطع الشهير: «العدالة في الجمهورية وفي الكنيسة»، الدراسة الخامسة، الفصل٤ : «اية لذة فيما مضى، ان اتقلب فوق الاعشاب العالية التي أردت ان اقضمها كما تفعل بقراتي...» وقد آلى على نفسه ان يظل اميناً للطبقة العاملة «وان يعمل دون كلل.. على

تقدم اولئك الذين كان يأنس بتسميتهم اخوته ورفاقه فكرياً وأخلاقياً». (رسالة الى أكاديمية بيزانسون سنة ١٨٣٨).

فالحياة على طريقة (بيغي Peguy) أهم أحداثها هي:

ـ قطع العلاقات مع كارل ماركس سنة ١٨٤٦. وقد رد ماركس في «بؤس الفلسفة» على «نظام التناقضات الاقتصادية او فلسفة البؤس» الذي نشره برودون.

ـ انتخاب برودون سنة ١٨٤٨. كعضو في الجمعية الوطنية، حيث لم يستطع ان يحمل أحداً على الاستماع له (يراجع شهادة فكتور هيغو في «اشياء مرئية» وشهادة توكفيل في «ذكرياته».

ـ الحكم عليه بالسجن ثلاث سنوات في آذار ١٨٤٩ بعد مقاله العنيف ضد الامير الرئيس.

ـ كتابه «الثورة الاجتماعية الثابتة بانقلاب ٢ كانون الأول ١٨٥١» (١٨٥٢) الذي بدا للعديد من اصدقائه القدامى كموالاة مخزية لنابليون الثالث وتدل التآليف التي تلت، على ان برودون قد ابتعد عن الامبراطورية الثانية، ولكن الاتهام ظل موجهاً الى برودون بانه قد سالم «العهد القوي» كتب برودون كثيراً. وتآليفه الرئيسية التي تهم السياسة هي مذكراته الثلاث حول الملكية (١٨٤٠ ـ ١٨٤٢)، «خلق النظام في البشرية» (١٨٤٣)، نظام التناقضات الاقتصادية او فلسفة الفقر» (١٨٤٦) «حل المشكلة الاجتماعية» (١٨٤٨)، (واعترافات ثوري» (١٨٤٩)، «فكرة عامة عن الثورة في القرن التاسع عشر» (١٨٥١) «الثورة الاجتماعية المبينة بانقلاب ١٨٥٢»، «العدالة في الثورة وفي الكنيسة» (١٨٥٨ ـ ١٨٦٠) «الحرب والسلم» (١٨٦١)، «في المبدأ الفدرالي» (١٨٦٣) «في الكفاءة السياسية للطبقات العمالية» (١٨٦٥).

ومؤلفات برودون الرئيسية تلت ثورة ١٨٤٨. ونرى انه من الجائز الكلام عن برودون في هذا الفصل الذي يتناول الحقبة السابقة لسنة ١٨٤٨. لأن فكر برودون، قد تكون، فعلاً، في فرنسا يوم كانت ما تزال حرفية وفلاحية، اي قبل النهضة الصناعية الكبرى في الامبراطورية الثانية. هذا الفكر الرأسمالي المبكر يعود الى عصر آخر غير العصر الذي نقضت فيه الرأسمالية على يد ماركس. ومع ذلك سنجد برودون عندما نتكلم عن ماركس في فصل قريب.

ـ تناقضات وحضور برودون ـ كان برودون قد وضع عدة صيغ احدثت فضيحة (الملكية هي السرقة)، «الله هو الشر»، كما وضع العديد من النصوص المتناقضة نفسه بمقال ضد الملكية الخاصة، في حين مجد الملكية الفلاحية: وهو ـ كما يؤكد البرودونيون ـ لا ينتقد الملكية كملكية، بل اساءة الاستعمال فيها، ان الملكية الخاصة ليس لها فائدة اجتماعية.. وأعلن الحرب على الدين باسم العلم وباسم الأخلاق.. وامتدح العلم، في «خلق النظام» «كم عرف كيف يضفي

النبل على العمل، وكيف يجعل الألم خفيفاً، ويحقر تكبر الغني ويرفع من كرامة الفقير» (طبعة كوفيلية، ص ٧٣ - ٧٤).

ويفسر البرودونيون هذا بقولهم، صحيح ان الأمر هنا هو تأبين.. وقد امتدح الحرب ومجدها بشكل ما كان الا ليحوز رضى جوزف دي مستر (تحية للحرب! بها يقف الانسان، الخارج وشيكاً، من الوحل الذي كان فراشاً، بجلاله، وبطولته» «الحرب والسلم» ص ٢٩)، ويعرض فيها بعد: انها تحتوي على عنصر حيواني وانها توحي بالرعب المشروع: ويوضح البرودونيون هنا ان «الحرب التي يمتدحها برودون هي الحرب المثالية، الحرب الخاضعة للقوانين، الحرب المخلصة بين مقاتلين واثقين من حقهم» ولكن الحرب لا تتصف غالباً بهذه الصفات...

في حين ان سان سيمون وفورييه ولويس بلان، وبيار لورو اصبحوا من الماضي ومن التاريخ، يظل لبرودون اليوم أيضاً انصاره الأمناء المتحمسين. لقد مجدت مدرسة «العمل الفرنسي» Action Française طويلاً «برودون» كمعلم ضد الثورة، وكخصم للديموقراطية، ويناهض البرودونيون اليمينيون بحرارة البرودونيين اليساريين. لقد أصبح من الشائع في الوقت الحاضر ان يرى برودون كمعلم لما كان يمكن ان تكون عليه ولما يجب ان تكون عليه الاشتراكية الفرنسية لو لم تفسد بالماركسية. وتجديد الفيدرالية ساهم في تغذية هذه الأسطورة البرودونية، التي ما زال الماركسيون يعارضونها بصورة «لبرودون» رجعي خالص اذ ليس من السهل دائماً التفريق بين البرودونية والأساطير التي تناقض بعضها بعضاً.

- برودون والديمقراطية: كان سان سيمون وفورييه يعتبران ان حل القضية الاجتماعية ليس شأناً سياسياً وبرودون من نفس الرأي. فهو يعتبر انه يوجد علم للمجتمع، وان المعرفة الأساسية تكمن في الاقتصاد السياسي: «ان السياسة اليوم هي اقتصاد سياسي»، أكد كذلك في: (الحرب والسلم) سنة ١٨٦١. وكان في سنة ١٨٤٨، قد أعلن ان بنك الشعب، هو «حل للمشكلة الاجتماعية».

وإذاً فإن برودون لم يكن أكثر ثقة من سان سيمون ومن فورييه بالديموقراطية البرلمانية. «كتب في كانون الأول سنة ١٨٥١: ان الديمقراطية هي كلمة وهمية تعني حب الشعب، حب الأولاد، ولكنها لا تعني حكومة الشعب». ويؤكد في «الثورة الاجتماعية المثبتة بالانقلاب» ان الديمقراطية» هي تثقيف الشعب.

وفي سنة ١٨٤٨ اعتبر ان الشعب الفرنسي ليس مستعداً للثورة؛ وبعد أربع سنوات، إذا

كان قد تقبل الانقلاب، فذاك بدون شك لانه يعتبر ان الثورة الوحيدة المهمة هي الثورة في المجال الاقتصادي والاجتماعي: ان الانقلاب هو حدث سياسي خالص، لا يمس الجوهر، وليس من المستحيل الوثوق بالنظام الجديد والاعتماد عليه لتحقيق الثورة في الاقتصاد التي هي الثورة الحقيقية الوحيدة.

وينتقد برودون بمرارة، اذن، الاقتراع الشامل: «دين لدين، ان صندوق الاقتراع الشعبي لا يزال: دون المصباح الميروفنجي المقدس مرتبة. كل ما انتجه هذا الصندوق انه حول العلم الى قرف والشكوكية الى حقد». والتعابير من هذا النوع التي تكثر في «العدالة في الثورة وفي الكنيسة» سوف تجد حماساً كبيراً عند فقهاء والأكسيون فرنسيز»[1].

وحذر برودون تجاه الديموقراطية نجده، فضلاً عن ذلك، في تراث النقابيين الفرنسيين الذين حاولوا طويلاً فصل العمل النقابي الوحيد الثوري فعلاً، عن العمل السياسي الذي يخشى عليه ان ينقلب الى انتهازية.

ـ برودون ضد الدولة: يحذر برودون الدولة أكثر من حذره من الديموقراطية لقد كان يشعر بأكبر الكره ضد المركزية والبيروقراطية. وانتقد كتاب «العقد الاجتماعي» لروسو، الذي من شأنه ان يؤدي الى تحكم الارادة العامة: «بانه يبحث فقط في الحقوق السياسية، وهو لا يأبه بالحقوق الاقتصادية (في العدالة...)»، ويحلم برودون بمجتمع فوضوي، بالمعنى الحرفي للكلمة، حيث يتم استبدال السلطة السياسية بالتفاهم الحر فيما بين العمال. وهو يفضل فولتير على روسو.

ويعارض برودون اية سلطة، سلطة الكنيسة او سلطة الدولة. وبعكس السان سيمونية ان عقيدة برودون في أساسها ضد الدين، واذا كان قد قطع علاقته مع ماركس سنة ١٨٤٦، فذاك لانه رأى في الماركسية ديناً لا يطاق... «... يجب ان لا نصنع من أنفسنا زعماء لتعصب جديد، ولا ان ننصب انفسنا رسل دين جديد حتى ولو كان هذا الدين دين المنطق، دين العقل» (كتاب مؤرخ في ١٧ أيار ١٨٤٦).

وفي كتابه عن «برودون المسيحية» اشار الأب دو لوباك R. P. de Lubac الى ما يسميه «لادينية برودون الاجتماعية «والى حضور الأخلاقي» وينهي تحليله بما يلي: «ان انتقاده الموجه اولاً، وعلناً ضد سماء الأديان، يتناول زيادة على ذلك كل مسيحية «أرضية».

ـ المساواة والتضامن ـ ان عقيدة برودون هي بآن واحد، عقيدة الحرية وعقيدةالمساواة. وهنا أيضاً تنفصل البرودونية عن السان سيمونية، وعن الفوربورية[2]، اللتين ليستا جميعاً مساواتيتين. لقد كان برودون كلفاً جداً بالمساواة: «المساواة في الخطوط هي مبدأ المجتمعات

(١) صحيفة سياسية فرنسية مؤثرة. (الترجمة).
(٢) نسبة الى فوريي

والتضامن الكوني، هو التكريس لهذا القانون» (اول مذكرة له حول الملكية الخاصة).

لم يكن برودون يريد التضحية بالحرية من أجل المساواة ولا التضحية بالمساواة من أجل الحرية. كان يعتقد وهو يعطي الشعار الثوري كل معناه، ان التوازن بين الحرية والمساواة لا يمكن ان يتحقق الا بالتضامن الأخوي. وهو يقارن، في كتابه «اعترافات ثوري» بين الحركة البسيطة التي هي حرية البربري او حرية المتحضر الذي لا يعترف بقانون آخر، غير قانون «كل لنفسه» وبين الحرية المركبة التي تلتبس مع التضامن: «من وجهة النظر الاجتماعية تعتبر الحرية والتضامن تعبيرين متماثلين: فحرية كل فرد لا تجد في حرية الغير، حداً لها... بل متمماً لها: والانسان الأكثر حرية هو الانسان ذو العلاقات الأكثر مع امثاله».

ـ الفدرالية والتعاونية: كانت عقيدة برودون اذاً عقيدة التضامن:

ـ في المجال السياسي: الفدرالية. بالنسبة الى برودون الدولة هي اتحاد مجموعات: الدولة تنتج عن اجتماع عدة مجموعات مختلفة في طبيعتها وفي موضوعها لايقوم كل منها بوظيفة خاصة ويتولى عملاً خاصاً ثم تجتمع كلها تحت ظل قانون مشترك، ولمصلحة متماثلة». (عن العدالة، الدراسة الرابعة).

وبرودون مناصر للفدرالية على الصعيد الدولي. لقد خصص للعمل اللاقومي واللاوحدوي عدة كراسات وبحث: «في المبدأ الاتحادي» (١٨٦٣) وتمنى لايطاليا نظاماً فدرالياً، ولم يتردد بالتنبوء بما يلي: «لقد انتهى عصر الحكومات المركزية، وعهد التجمعات الكبرى للشعوب، «القرن العشرون سوف يرى عهد الاتحادات، وفيه تتعرض البشرية لمطهر يدوم ألف سنة».

ـ في المجال الاجتماعي التعاونية: ان التجمع التعاوني، بنظر برودون، يقدم امكانية حل المشكلة الاجتماعية بدون عنف وبدون صراع طبقات، والتعاونية هي تبادل بموجبه يضمن الاعضاء المتشاركون بعضهم بعضاً تبادلياً: خدمة لقاء خدمة، تسليف لقاء تسليف، تعهد لقاء تعهد، كفالة لقاء كفالة، قيمة لقاء قيمة، معلومات لقاء معلومات، ثقة لقاء ثقة حقيقة لقاء حقيقة، حرية لقاء حرية، ملكية لقاء ملكية». وأهم مؤسسة تعاونية تصورها برودون كانت «بنك الشعب»، التي لم تتجاوز مرحلة المشروع، ولكن برودون لم يتوان عن التأكيد بان «التعاونية ما تزال حتى الآن صيغة، مهمولة ولا بد من انصافها.

ـ الأنسنة عند برودون: العدالة عند برودون هي الفضيلة الأسمى. المسألة الأساسية في نظره هي مسألة اخلاقية. اي نظام تبادلي، مهما كان حسن التصميم، لا يمكن ان يعمل اذا لم يحترم فرقاؤه ليس الشرف فقط بل ايضاً العدالة، التي هي شعور ثوري بالمعنى الصحيح: ان الثورات هي المظاهر المتتالية للعدالة في البشرية (نخب ١٧ اوكتوبر ١٨٤٨).

يربط برودون بشدة بين العدالة والثورة. ولكن ما هي العدالة؟ «انها الاحترام المتحقق عفوياً، والمضمون بصورة متبادلة تجاه الكرامة الانسانية، المهانة، لدى اي شخص او في ظرف،

ومهما كان الخطر الذي يعرضنا له الدفاع عنها» (الدراسة الثانية فصل ٧).

وفي النهاية، يرتكز برودون على مفهوم معين للانسان، وانسنته، كما يقول جان لاكروا، هي «أنسنة التوتر» وفي حين يهتم الماركسيون بالتركيب، يعتقد برودون، ان «التركيب هو حكومي»، وانه من الأجدر النهوض بهذه التناقضات بدلاً من حلها. وحول هذه النقطة يبدو التناقض بين برودون وماركس قائمًا على أشده.

فكر برودون هو التعبير عن طبع معادٍ عاطفياً لكل شكل من أشكال التعبئة. ولكن هذه الفردانية ليست مقصورة على برودون. انها التعبير عن مجتمع لما يكتشف المناهج اللازمة للعمل الجماعي في الوسط الصناعي. لا شك ن البرودونية هي اولى ان تكون اشتراكية بالنسبة الى الحرفيين من ان تكون «اشتراكية بالنسبة الى الفلاحين»، كما قيل، وهي، في انسجامها مع بعض أحوال المجتمع الفرنسي، يخشى عليها ان تبدو، في غير زمانها، وكأنها اخلاقية بدون فعالية، في الحين الذي كانت فيه الثورة الصناعية تغير أسس هذا المجتمع. و«الأولى ان تكون الظروف الجديدة الناشئة عن الثورة الصناعية، لا الدعاية الماركسية، هي التي عجلت في تدني التأثير البرودوني، في أواخر عهد الامبراطورية الثانية.

ـ محاولة التوفيق بين سان سيمون وفوريه وبرودون: لقد عارض برودون بعنف بالغ السان سيمونيين وبصورة خاصة انفانتان. وقد أدان الفوربريين بدون تسامح. ومع ذلك، وكما اثبت ذلك جيداً، ج كورفيتش G. Gurvitch، ما كان برودون ليكون لولا سان سيمون. وفي هذا الشأن، بالامكان تبين عدة نقاط التقاء بين عمله وعمل برودون:

١ ـ الدولة مدعوة لتذوب في المجتمع.
٢ ـ الحكومة الخاصة تشكل اساس كل بنية اجتماعية، ولكنها تظل في تطور دائم.
٣ ـ المجتمع في حالة «حركة» اي في حالة عمل، وجهد وخلق.
٤ ـ الطبقة العاملة او البروليتارية (الكلمة موجودة عند سان سيمون) تتصادم مع طبقة الملاكين البطالين.
٥ ـ الأخلاق الجديدة ترتكز على العمل
٦ ـ الأنسنة المؤمنة بالانسان وبالحضارة، وحدها تستطيع المساعدة على فهم المجتمع وفهم مصيره. (ولكن هذه الانسنة عند سان سيمون هي «حلولية» 'Pantheeste' في حين انها عند برودون 'antitheiste'-[1] تنكر للالوهية.

٢ ـ الاشتراكية والديمقراطية:

«كتب برودون في «اعترافات ثوري»: يمثل لويس بلان الاشتراكية الحكومية. او الثورة عن طريق الحكم، كما أمثل الاشتراكية الديمقراطية. او الثورة عن طريق الشعب، هناك هوة تفصل

---

(١) كلمة Theisme الوهية وكلمة انتي تعني مضاد، منكر.

بينناء. وفي مكان آخر يصف برودون لويس بلان «بانه الظل النحيل لروبسـبير».

لا شك ان كابت، وبوشي، وبيرلرو هم من بعض النواحي مختلفين جداً عن لويس بلان. الا انهم جميعاً يشتركون بالايمان بالديمقراطية، وفي الثورة السياسية اللتين قلما تبرزان عند سان سيمون وعند فورييه او برودون.

ويبدو بلانكي، لاول وهلة كشخصية خارج المجموعة، انه يبدوكمتطرف(acticriste)، من جنس آخر مختلف عن معاصريه صانعي الطوباويات. ولكن افكاره في الواقع، لا تختلف كثيراً عن أفكار معاصريه، انها تنطلق من نفس المثالية، ومن نفس النزعة الاصلاحية reformisme

أ ـ كابت والشيوعية الطوباوية: كان ايتان كابت Etienne Cabet (١٧٨٨ ـ ١٨٥٦) ابن براميلي، ولكنه لم يكن لا بروليتارياً ولا مفتناً، درس الحقوق، ومارس مهنة المحاماة، وشغل لفترة وجيزة، بعد ثورة ١٨٣٠، منصب مدع عام في كورسيكا: وانتخب سنة ١٨٣٢ نائباً عن شاطىء الذهب، نشر سنة ١٨٤٢ طوباوية شيوعية بعنوان «رحلة الى ايكاريا».

كابت: «انه ديمقراطي اصبح شيوعياً»، وهو معجب مخلص، بالثورة الفرنسية رغم كونه مديراً سابقاً لحركة الفحامين Charbonnerie، وسكرتيراً قديماً للبورجوازي العريق ديبون دي لور Dupont de l'Eure. نشر سنة ١٨٣٩ كتابه تاريخ شعبي للثورة الفرنسية من ١٧٩٨ الى ١٨٣٠» وفيه يعرف الديمقراطية كما يلي: «افهم بالديمقراطية... النهج الاجتماعي والسياسي الاكثر ملائمة لكرامة الانسان وكماله، وللنظام العام، ولاحترام القوانين ولسعادة كل المواطنين، على ان يكون هذا النهج مؤسساً على التربية وعلى العمل». وكان من انصار الاقتراع العام، والثقافة الشعبية، وكان يظن ان المساواة والاخوة تقودان بداهة الى اشتراكية الأموال: «وكتب (الشيوعية) هي التحقيق الأكمل والوحيد للديمقراطية... الديمقراطية تؤدي الى التشاركية Communauté وبدون التشاركية تصبح الديمقراطية الكاملة مستحيلة».

ان شيوعية كابت لم تنتج اطلاقاً عن تحليل معمق للحقائق المعاصرة. انها مزيج مركب، يلتقي فيه افلاطون وتوماس مور، والطوباويات الشيوعية من القرن الثامن عشر. والأونية، ومسيحية اخوية تتقارب مع مسيحية سان سيمون: ان الشيوعية الايكارية هي «المسيحية الحقة» والشيوعيون المعاصرون هم تلامذة، وهم مقلدو، وتابعو يسوع المسيح». ويعتقد كابت ان التشاركية La Communauté هي اسهل تطبيقاً في أمة كبيرة صناعية وتجارية، منها في شعب صغير قليل التطور، ان شيوعيته تختلف اذاً عن شيوعية بابوف السبارطية.

ويعتمد كابت مثل اوين ومثل فورييه على المثل المعدي لتجربة ناجحة لكي يحقق هذه المصالحة الاخوية التي كان يحلم بها. ولكن المحاولات الايكارية في التكساس وفي ايلينوا فشلت تماماً. وأفكار كابت لم تلاق قبولاً فعلياً في الأوساط الشعبية. وجريدته «الشعبي Le Populaire»، كانت تصدر (٣٦٠٠) نسخة سنة ١٨٤٦، وكابت، وقد حصل على أقل من ٧٠٠٠٠ /صوتاً، لم

يستطع النجاح للوصول الى الجمعية العمومية سنة ١٨٤٨.

ب ـ بوشي Büchez والاشتراكية المسيحية: كان الطبيب بوشي (١٧٩٦ ـ ١٨٦٥) مع بازار Bazard، أحد مؤسسي الفحامية الفرنسية Charbonnerie سنة ١٨٢١، اغرته السان سيمونية، ثم انفصل عنها بعد ١٨٢٩، ولكن البوشيين ظلوا لمدة طويلة يزعمون انهم ورثة السان سيمونية الصحيحة. واهتدى الى الكاثوليكية، ونشر سنة ١٨٣٣ كتاباً بعنوان «مدخل الى علم التاريخ» ثم «التاريخ البرلماني للثورة الفرنسية» (١٨٣٤ ـ ١٨٣٨).

وحرص بوشي على ان يبين ان مبادىء الثورة الفرنسية لا تتناقض مع المبادىء المسيحية بل انها تتحدر عنها مباشرةً. والثورة الفرنسية هي النتيجة الاكثر تقدماً في الحضارة، لقد خرجت الحضارة الحديثة بأكملها من الانجيل: هاتان هما الاطروحتان الكبيرتان اللتان توسع بهما بوشي، لقد انتقد بحدة الكونستيتونت (الجمعية التأسيسية) ولم يخف تفضيله لحكومة الكنفونسيون.

كان بوشي منظراً للاتحاد العمالي ولتعاضدية الانتاج، وأراد ان يستبعد الحركة العمالية وان ينظم العمل. ويبدو ان لويس بلون قد استوحى من افكاره الى حد بعيد: هذا على الأقل ما اشار اليه ارمان كوفيلي في كتابه «بوشي ومنابع الاشتراكية المسيحية».

كان لأفكار بوشي بعض الانتشار في الأوساط العمالية وقد أشارت الى هذا الانتشار صحيفة «المعمل» (الاتيلي Atelier «الممثلة للمصالح الأخلاقية والمادية للعمال» التي صدرت في سنة ١٨٤٠ الى سنة ١٨٥٠، والتي ظلت دائماً يحررها العمال بصورة كاملة، خصوصاً «انتم كوربون». وكان شعارها، » : « الذي لا يعمل يجب ان لا يأكل » وكانت على علاقة باتباع بوشيه. وكان بوشي بالذات، سنة ١٨٤٨، اول رئيس للجمعية الوطنية الفرنسية. وكانت علاقة المجلة به علاقة رمزية مما يدل على الصدى المحدث في الرأي العام نتيجة محاولة التوفيق بوشي بين المسيحية والاشتراكية والمثال الثوري.

ج ـ بيير لورو والديانة البشرية: كان بيير لورو (١٧٩٧ ـ ١٨٧١) أكثر من بوشي، رجل المعادلات والآفاق الواسعة. وقد مر مثل بوشي بالسنسيمونية (التي تخلى عنها سنة ١٨٣١) ومثله اثار بحنان، ذكريات «الكونفونسيون» وقد أورد: «انه ولد سنة ١٧٩٣: «ولدت في الحقبة التي كانت فيه الكونفوسيون» تحارب ضد النزعة التفاوضية» (هذا ما كتبه سنة ١٨٤٦، في «مالتوس والاقتصاديين»). كما «تكلم عن المسيحية الحقة» وعن شيئها المظيمين: الانجيل والثورة.

نال بيير لورو الاعجاب الكبير في حياته، وكان لامارتين يؤكد ان الناس سوف يقرأون اعمال بيير لورو كما يقرأون «العقد الاجتماعي» «وجورج صاند» اعلنت عن نفسها انها ظل باهت لبيير لورو. وأشار رينان في «ذكريات الطفولة والشباب» الى السحر الذي كان يمارسه بيير لورو على تلامذة مدرسة «السنوبليس». وأهم مؤلفاته هي: «في الانسانية»، «وفي المساواة»، «وفي المسيحية ومصدرها الديمقراطي»، «مالتوس والاقتصاديين» «وأضراب سامارز»، الخ، وكلها

تشكل مستندات مهمة في معرفة العصر.

ويرى بير لورو، ان الاشتراكية لها رسالة هي «التوفيق، بموجب تركيب صحيح، بين الحرية والأخوة والمساواة». وقرن الاشتراكية بالثورة الفرنسية. وبعد ١٨٣٢: نادى بعقيدة الثورة الفرنسية وبعقيدة المساواة المنظمة» وفي سنة ١٨٣٣، وفي عدد تشرين اول ـ كانون اول من «المجلة الموسوعية» كتب: «ان الصراع القائم حالياً من قبل البروليتاريين ضد البرجوازية هو صراع اولئك الذين لا يملكون ادوات العمل ضد الذين يملكونها» وفكرة بير لورو هي قبل كل شيء دينية: «انا مؤمن» هكذا كان يردد دائماً، وفي «عربة مسيو اغادو» (١٨٤٨) لم يتردد في الكتابة: «يسوع هو أكبر الاقتصاديين ولا يوجد علم اقتصادي صحيح خارج عقيدته».

ثلاث كلمات تتردد كثيراً في تأليف بير لورو: الوحدة «ونحن نبحث عن الوحدة ونحن نبين امكانية اقامتها» ـ المساواة (هذه الكلمة تلخص كل التقدم السابق الذي انجزته البشرية حتى الآن) وخصوصاً كلمة «البشرية» (لسنا لا ابناء يسوع ولا ابناء موسى، نحن ابناء البشرية).

والديمقراطية في نظر بيرلورو هي دين. ويعتقد ان النظام التمثيلي يجب ان يكون لا تمثيلاً لما هو كائن بل «تمثيلاً للمثال الأسمى». وهذا جره سنة ١٨٤٨ الى وضع مشروع دستور غريب جداً، فيه تعكس المؤسسات البرلمانية سر التثليث. ثم ان التعابير والمقاطع الغريبة لا ينعدم وجودها عند بيرلورو يكفي فيها نظريته حول مبدأ الاستمرارية واستخدام السماد البشري . . .

د ـ لويس بلان وتنظيم العمل: كان رئيس تحرير «البون سانس» (الحس السليم) ومؤسس «مجلة التقدم» ومحرراً في «الاصلاح» reforme وفي سنة ١٨٤٨ رئس لجنة الحكومة من أجل الشغيلة او لجنة لوغسمبورغ. ونفي الى لندن بعد أيام حزيران. وفي المنفى الف «تاريخ الثورة الفرنسية»، وكان لويس بلان (١٨١١ ـ ١٨٨٢) نمط الديمقراطي الاصلاحي، ولم تكن أفكاره الاجتماعية التي أثارت رعباً شديداً في البورجوازية، مع ذلك لا اصيلة جداً ولا ثورية جداً.

وترتبط شعبية لويس بلان في الأوساط الشعبية بعبارة: تنظيم العمل قدم لويس بلان ـ مستعيداً موضوعاً كان شائعاً تماماً على يد السان سيمونيين، في مقال في «مجلة التقدم» استعيد فيما بعد كمنشور بعنوان «تنظيم العمل» (١٨٤٠) ـ مشروع اصلاح يرمي الى الغاء المزاحمة والى تأمين «التحسين الاخلاقي والفكري لمصير الجميع عن طريق المساهمة الحرة من قبل الجميع وعن طريق اشتراكهم الاخوي».

دعا لويس بلان الى انشاء «المعامل الاجتماعية Ateliers sociaux» «وشراء معدات العمل (من قبل) كل العمال الذين يقدمون ضمانات اخلاقية». وهذا تضييق ذو مغزى: يرى لويس بلان انه من الأماني ان تكون ملكية وسائل الانتاج للشغيلة، ولكنه يوضح حالاً ان هذه الامكانية يجب ان تحصر، على الأقل لمرحلة انتقالية، بالشغيلة المثقفين الى حدٍ ما.

ويعتمد لويس بلان على الدولة لخلق المعامل الاجتماعية: ان تصوراته السلطوية والمركزية تتعارض تماماً بهذا الشأن، مع فوضوية برودون، ان المعامل الاجتماعية تنشأ بفضل أموال الدولة، ولكن لويس بلان يعتمد ايضاً على كرم الرأسماليين، المدعوين اذاً لتسهيل تهديم النظام الذي هم سادته. ولويس بلان، بدلاً من ان يدعو الى صراع الطبقات، اراد ان يبين للطبقات الحاكمة مصلحتهم الصحيحة. كان يعتقد ان المعامل الاجتماعية تمثل امكانية تقدم صناعي، ومكاسب من جميع الأوجه (تعويض الشغيلة، نوعية الانتاج، مكاسب لمقرضي الأموال) يمكنها من مزاحمة المشاريع القائمة بنجاح. وهكذا، بعد حقبة انتقالية يتواجد فيها نوعاً ما، قطاع مزدوج حر ومؤمم، ينتشر نظام المعامل الاجتماعية بصورة تدريجية وينتهي بالانتشار في جميع قطاعات الاقتصاد.

ان الاصلاحات التي دعا اليها لويس بلان ـ الذي كان يعتبر تسلط وامتياز قوة الدولة البورجوازية، كواقعة قائمة ـ هي، من دون شك، اقل تجديدية من أكثر الخطط الموضوعة في نفس الحقبة. ومن المفيد الاشارة الى ان هذه الاصلاحات قد لاقت احسن الاستقبال في الأوساط الشعبية في ٢٨ شباط ١٨٤٨ حملت الوفود العمالية التي تقدمت نحو قصر البلدية Hôtel de Ville يافطات كتبت عليها هذه العبارات: «تنظيم العمل، الغاء استغلال الانسان للانسان».

والكل يعلم المصاعب التي لاقاها لويس بلان في لجنة اللوغسمبورغ. ونعلم أيضاً كيف «ان المعامل الوطنية» وهي مجرد معامل خيرية، دونما اية علاقة حقة مع المعامل الاجتماعية التي نادى بها لويس بلان، كانت في أساس مشاكل أيام حزيران ١٨٤٨.

هـ ـ الثورة برأي بلانكي: ان لويس بلانكي (١٨٠٥ ـ ١٨٨١) «المحبوس» هو بنظر مؤرخ سيرته، جفروا Geffroi المظهر السياسي للثورة الفرنسية في القرن التاسع عشر».

كان بلانكي يمثل الثوري الكامل: «واجب الثوري، (يقول)، النضال الدائم، النضال رغم كل شيء، النضال حتى الانطفاء». مليء بالمحاولات الثورية، وبالاقامات الطويلة في السجن، تحت ظل كل الأنظمة. وهكذا تبدو حياة بلانكي كحياة رجل أفعال، غير مهتم بالعقيدة.

بين الكتاب الممتاز الذي كتبه الآن. ب. سبيتزر، «النظريات الثورية للويس ـ اوغست بلانكي «The revolutionary theories...» ان هذا الحكم العفوي يجب ان يصحح. فبلانكي هو ابعد من ان يكون ثورياً محترفاً، انه مفكر يهتم بمواضيع شتى، وتدل مخطوطاته غير المنشورة على سعة اطلاعه. ان هذا المنظر للعصيان الدائم هو «عاص متردد» (A. B. Spitzer). ينتمي الزعماء البلانكيون كلهم تقريباً الى البورجوازية، وهم يشجبون بشدة الفوضوية ويعتمدون على نخبة مستنيرة للقيام بالثورة.

ان بلانكي قبل كل شيء رجل من القرن الثامن عشر. يعتبر الانسان كحيوان اجتماعي

قابل للكمال ويؤمن بالتقدم، وعنده عنه تصور مثالي وتربوي. ويرى ان القرن التاسع عشر ليس له ما يبرره الا العلم ويؤكد على ان الأخلاق هي دعامة المجتمع».

ويعلق بلانكي اهمية كبيرة على مسألة التربية انه معادٍ للاكليركية بشدة، ويشجب التأثير السيء للكنيسة الكاثوليكية. وهو مثل عدد من معاصريه، (تراجع محاضرات ميشلي وكينه Quinet) يرى في كل مكان ايدي اليسوعيين وكان شعاره (حرية علمانية وتعليم).

ومع ذلك فبلانكي محب شديد لوطنه، ميال الى الشوفينية والى كره الأجانب، وهو يعتبر، مثل توسنيل Toussenel مؤلف المقال الهجومي الشهير حول «اليهود ملوك العصر» ١٨٤٤)، ان اليهود يجسلون الربا والجشع. لقد وجدت في فرنسا، لمدة طويلة، لا سامية يسارية، مع قومية بعقوبية ظهرت بوضوح ايام الكومونة. فقط في أواخر سنوات القرن التابع عشر اصبحت القومية واللاسامية من الصفات التقليدية لليمين الفرنسي (دون ان يقتصر الأمر على اليمين وحده).

لم يكن بلانكي من أنصار الثورة السياسية فقط، بل من أنصار الثورة الاجتماعية: «على الجمهورية ان تحقق اعتاق الشغيلة، وانهاء نظام الاستغلال... ومجيء نظام جديد من شأنه تحرير الشغيلة من استبدادية رأس المال». ولكن «اشتراكية» بلانكي تبقى غامضة جداً: تأكيدات مساواتية، رجوع الى العدالة، من نوع. «من يصنع الحساء يجب ان يأكله» (مقال كتبه مجلة «المحرر «Le Liberateur» سنة ١٨٣٤)، ثقة غير واضحة تماماً بالشعب، الماعات الى الصراع بين المستغلين والمستغلين دون اي تحليل اقتصادي لمختلف الطبقات الاجتماعية. ان المطالب البلانكية من الحكومة المؤقتة لسنة ١٨٤٨ كانت ديمقراطية واشتراكية.

لا يحب بلانكي روبسبير. ويأخذ عليه ثلاث خيانات: اعدام هبرت Hébert اعدام دانتون، وعبادة الكائن الأسمى. ويبدي أكثر الكره للاشتراكية الطوباوية، وخصوصاً لكابت Cabet، وكذلك للاصلاحية ولاقتصادية برودون. ويبدو ان فكرته عن الثورة ترتبط ببابوف وبالهيبرتيين. ارتباطاً مباشراً: في سنة ١٨٦٤ نشر تريدون Tridon، تلميذ لاسامي متعصب لبلانكي كتاباً عن الهيبرتيين.

يدور فكر بلانكي اذاً حول الماضي. انه، كما كتب انجلز Engles، سنة ١٨٧٤ «ثوري من الجيل الماضي». وقد توقف في تطوره الايديولوجي عند المستوى الذي بلغه سنة ١٨٤٨ كما يقول فولغين V. P. Volguine.

الا ان التراث البلانكي ظل لمدة طويلة حياً، ليس فقط بين الاشتراكيين الفرنسيين (يراجع مقال بنوا مالون في المجلة الاشتراكية، تموز ١٨٨٥: «بلانكي اشتراكي» ولكن عند كل الذين يأنسون بتمجيد القوة والارادة: كتب كلمنصو Clemenceau سنة ١٨٩٦ مديحاً في بلانكي.

٣ ـ المشاعر الشعبية

بعد هذه الجردة للعقائد، من الضروري التساؤل حول مدى تغلغلها في الأوساط الشعبية.

للجواب على مثل هذا السؤال، فمن الواجب اجراء تحقيق دقيق كالذي اجراه جورج دوفو G. Duveau حول حقبة الامبراطورية الثانية. انما على الأقل، من الممكن التدليل على بعض المصادر فيما خص اي بحث من هذا النوع:

١ ـ الادب العمالي الذي انتشر في ظل ملكية تموز بمباركة جورج صاند وبرانجه معاً، يراجع ميشال اراغون، تاريخ الادب العمالي، المنشورات العمالية، ١٩٥٣، ؟

٢ ـ صحف عمالية مثل الأتليه الناطقة الخاصة باسم الطبقة العاملة، المحررة فقط من قبل العمال والتي صدرت من ١٨٤٠ ـ الى ١٨٥٠[1] يراجع حول هذه النقطة الكتاب الممتاز لارمان كوفليه «صحيفة العمال: الأتليه، منشورات عمالية، طبعة جديدة ١٩٥٤ ـ ٢٢١ص. يكمل بدراستين لنفس المؤلف. الصحف الفرنسية في فرنسا قبل ١٨٤٠، والعقائد الاقتصادية والاجتماعية سنة ١٨٤٠ في «أناس وايديولوجيات من سنة ١٨٤٠، ريفير، ١٩٥٦ ـ ص ٢٥٤. هذه الدراسة الثانية مفيدة بصورة خاصة، انها تدل على ان محرري «الأتليه» كانوا يدينون ويشجبون السان سيمونيين، والفوريريين، ولويس بلان، الخ، ان تصوراتهم كانت أقرب الى برودون، الا في مادة الدين. وعلى كل يجب التحفظ تجاه الاستنتاجات المسرفة في عموميتها، المستمدة من هذه الدراسة للأتليه: من جهة ان الأتليه لم تلامس الا جمهوراً ضئيلاً (١٠٠٠ مشترك على الأكثر)؛ من جهة ثانية، وبصورة خاصة، لم يكن لدى كل عمال تلك الحقبة القناعات الدينية التي كانت موجودة عند العمال البوشيين الذين كانوا يحررون الأتليه.

٣ ـ مذكرات رجال منبثقين من البروليتاريا مثل النجار الجنوبي «اغريكول برديفيه A. Perdiguier (١٨٠٥ ـ ١٨٧٥) المسمى ـ افينيوني لافرتو»، والمعماري من ركروز، مارتان نادو (١٨١٥ ـ ١٨٩٨) وكلاهما نائب في الجمهورية الثانية، وكلاهما أبعد بعد «الانقلاب». تم المراجع التالية:

Agricol Perdiguier, Memoires d'un compagnon, noir, éd, avec une préface Jean Follain, Denoël, 1943 - 335p. abbéj Briquet, Agricol Perdiguier, compagnon du Tour de France et représentant du peuple, M. Rivière, 1955, XIV - 469p Martin Nadaud, Mémoires de Leonard, ancien garçon maçon, Egloff, 1948 285 p.

٤ ـ التقاويم التي يدل انتشارها في تلك الحقبة على مغزى والتي لا تعبر تماماً عن واقع المشاعر الشعبية (أكثر التقاويم هي مشاريع برجوازية، على صورة المخزن الصوري Magasin pittoresque وكانت مشاريع ممتازة) بل عن الشكل الذي ترى فيه البورجوازية الشعب.

٥ ـ الاغنيات الشعبية، المهمة بصورة خاصة بسبب عدد الاميين المرتفع يومئذ، والتي اهمل

(١) تراجع الصفحة ٥٧٤.

درسها حتى تاريخ قريب. الكتابان الصغيران لبييربوشون P. Bouchon في مجموعة «كلاسيك الشعب Classique du peuple» برانجة المنشورات الاجتماعية، ١٩٥٧، ٢٠٨ ص يشكلان مدخلاً ممتازاً.

من هذه المستندات تستتج بعض السمات المسيطرة: عادة طرح المسائل السياسية، بلغة اخلاقية، المثالية، التعصب في حب الوطن أحياناً، غياب تام للوعي الطبقي بعض الميول نحو ما يسمى فيها بعد بالعمالية: الف فنسار Vinçard سنة ١٨٣٥ اغنية عنوانها «البروليتر»، وفيها يسمى البروليتر «هذا الابن الشجاع للبؤس» والف لويس فستو Louis Festeau ايضاً اغنية اسمها «بروليتر» واللازمة فيها هي «البورجوازي الصغير» «اريد السعادة رخيصة»... «اريد الاخلاق رخيصة» «أريد التقدم رخيصاً».. لا شك ان فستو لم يكن عاملاً حقيقياً، بالرغم من ان اولند رودريغ Olinde Rodrigues يخصص له مكاناً واسعاً سنة ١٨٤١ في «اشعار اجتماعية للعمال» Poésies sociales des ouvriers. ولكن شارل جيل (١٨٢٠ - ١٨٥٦) الذي هو فعلاً بروليتاري صحيح لا يتحدث بأقوال تختلف عن ذلك كثيراً قال وهو يغني «للعمال القدامى»:

العامل المتواضع الذي يغني نفسه في عمله
يساوي الجندي الذي يقع في ساحة الشرف.

وأغنيته المعنونة «الاجر» تبدأ بـ:

لنمش أيها الابناء، الله يحرس الشجعان.

وتنتهي:

نحن نحصل على حق، الحق في الحياة
او نموت والسلاح في ايدينا

في هذه الاغنيات الشعبية يكثر الكلام باستمرار عن الله «عن وطننا الجميل» عن «الأخوة الكونية». وقبل ان يؤلف ماركس «بيان الحزب الشيوعي» بقليل حصل بيير دوبون Dupont على مجد زائل في «اغنية العمال» (١٨٤٦) وهذه هي لازمتها:

لنتحاب، وعندما نستطيع
الاجتماع لنشرب بالتداور
لتسكت المدافع او تضج
لنشرب
لاستقلال العالم.

هذه الأغنية العمالية هي مستند جيد حول هذه العقلية «عقلية ١٨٤٨»، المأتي على ذكرها، غالباً، دون تعريفها، والتي يتوجب علينا الآن التكلم عنها.

* * *

روح ١٨٤٨L'Esprit de 1848:

يجري الكلام عموماً عن «روح ١٨٤٨» في حين تجري محاولات، عبثاً، للبحث عن أثر «الروح ١٨٣٠» او لروح ١٨٧٠ انها روحية عامة - ذات اوجه متعددة، حتماً شاعت في كل الحركات الثورية التي ظهرت كلها بآن واحد تقريباً في أوروبا: نفسية مشتركة بين مختلف الفئات الاجتماعية المرتبطة بهذه الحركات.

لا نتكلم عن الاجماع ابداً، الخلافات قائمة، وهي جذرية، بين البروليتاريا والبرجوازيين الليبراليين. ولكنا نؤجل الخلافات، لفترة وجيزة، الى المرتبة الثانية. ان الأخوة كانت هي الامر اليومي. رغم انها كانت وهماً وخيالاً سوف تتبعه أيام دامية.

ان نفسية ١٨٤٨ متكونة من عناصر مختلفة:

١ - الرومانسية: ان ثورات ١٨٤٨ ترسم النقطة القصوى في الرومانسية السياسية، وهي التقاء، ليس له مثيل سابق، حتى ذلك الحين، بين الأدب الرومنطيقي والرومانسية الشعبية وأغلب الكتاب الكبار ساهموا في الصراعات السياسية (يراجع عدد الكتاب المنتخبين للجمعية الوطنية منذ الانتخابات الأولى بالاقتراع العام: لامارتين لامني، برانجه، هيغو الخ)، ولامارتين، المنتصر في انتخابات الجمعية التأسيسية (لاكونستيتانت) (فقد فاز الأول في باريس كما في تسع مقاطعات) فشل في محاولته تأليف حكومة رومانسية.

ولكن سياسة ١٨٤٨، في مجملها، كما تبدو من الوريقات الشعبية، او من خلال لغة النوادي، هي أدبية الى حد الفخامة.

٢ - ذكريات الثورة الفرنسية: الولع «بالجدود العظام»، اعتماد المراسم والقاموس الثوري: مونتانية (الجبل) نوادي، شجرات الحرية، صحف معنونة: «الاب دوستن»، او «صديق الشعب». يقول توكفيل في ذكرياته بان ثوريي سنة ١٨٤٨ اهتموا بتذكر الثورة أكثر من اهتمامهم بتحقيقها. (تراجع التواريخ المتعددة للثورة المنشورة قبل ١٨٤٨.

٣ - صوفية التقدم وتمجيد العلم والفكرة: القائلة بأن المسائل المطروحة على المجتمع الحديث سوف تحل من قبل التقنيين والعلماء. بهذا الشأن، يمثل «مستقبل العلم» لرينان (كتب في شتاء ١٨٤٨ - ١٨٤٩) افضل مثل لنفسية ١٨٤٨.

تجب الاشارة الى الصفة التربوية لهذه الثورة (تأثير المدارس: السان سيمونية: التشاركيات البوشية، الخ، الدور المؤثر المرجح للتربية المدنية والشعبية لاعضاء الحكومة المؤقتة، تأليف ايبوليت كارنو في وزارة التربية العامة.

٤ - عبادة الشعب: التي تصل احيانا الى حد التفاهة الساذجة (احترام القبعة العمالية،

الركوع أمام العامل). والتي تخلط، عن وعي او عن غير وعي، بين تعريفين لكلمة «شعب»: الشعب البشرية، باستثناء بعض الخونة، والشعب البروليتاريا. وهذا الغموض بادٍ جداً في «كتاب الشعب» لـلامني (١٨٣٧) «والشعب» لميشله (١٨٤٦): «انزعوا عدداً قليلاً من أصحاب الامتيازات المكفنين بالهناء الخالص، كتب لامني، الشعب هو الجنس البشري». ويؤكد ميشله «الشعب هو صوت الله». وهكذا تظهر غالباً عند نفس المؤلفين، عقلية طبقة، وحلم اخوة، وكل الطبقات مختلطة. ان صراع الطبقات لم يكتشف من قبل ماركس. في كتابه «مدخل الى علم التاريخ ١٨٣٣»، يصرح بوشي بان المجتمع مقسوم الى طبقتين، احداهما «تملك كل وسائل العمل، المصانع، والمنازل والرساميل»، والأخرى، لا تمتلك شيئاً، «وتعمل من أجل الأولى»: افكار مشابهة قدمت من قبل العمال الذين كانوا يحررون «الأتليه» (المعمل).

ولكنهم قلة اولئك الذين كانوا يستخرجون النتائج من هذه التأكيدات. ان المصالحة الشاملة تبقى حلم الغالبية. لقد عرفت كلمة «أخوة» شيوعاً لم يسبق له مثيل. «الحب اقوى من الحقد»: كتب بير دوبون، في «اغنية العمال»، ولويس فتو مغني الشعب الف قصيدة عنوانها الأخوة وردت فيها هذه الأبيات:

كلهم مستظلون تحت نفس راية الشعلة

متخلين عن الغضبات الحقودة.

ليست لهم الا اغنية واحدة، وهدف واحد، والا آله واحد، ونفس واحدة ايتها الأخوة اجمعي اذرعنا وضمي قلوبنا.

٥ ـ تصور مثالي ـ حتى روحاني، للسياسة ـ انضمت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا الى الثورة. وأمر المونسينيور آفر Affre الكهنة بالمساندة بدون تحفظات. وبارك الاحبار شجرات الحرية. وأعيد الى الاذهان ان قضية الكاهن هي قضية الشعب، وان يسوع المسيح هو اول من اعطى للعالم شعار الجمهورية. حرية، مساواة، أخوة» (دانيال سرّن). وجهد «العصر الجديد» للأب مارة maret ان يوفق بين مبادىء ١٨٧٩ والايمان الكاثوليكي وصرح: «ننظر الى التحسن المتزايد للمصير الاخلاقي والمادي للطبقة العاملة وكأنه غاية المجتمع بالذات» وفي حزيران ١٨٤٨، تجاوزت نسخ مجلة «العصر الجديد» عشرين الف نسخة.

وفي الطبقات الشعبية ظهرت نزعة تدينية غامضة واصبح تمجيد. . «الناصري العامل» على كل لسان. وقاطع الحاضرون جهراً بالعقيدة ملحداً مادياً، في نادٍ شعبي ـ بالصيحات «ملحد»، «ارستقراطي نذل». وقدم مصور «التربية العاطفية» Education sentimentale وهو يحاول ان يثبت على اللوحة، نفسية ١٨٤٨، مسيحاً ملتحياً جداً يجر قاطرة خلال غابة عذراء.

ان يكون لثورة ١٨٤٨، اسباب سياسية وأسباب اقتصادية ايضاً، وان تكون بعض الانتماءات الى القضية الثورية، مدفوعة بمصالح شخصية، وان تكون البورجوازية الليبرالية في مجملها، ارادت العودة بأسرع ما يمكن الى النظام البرجوازي، بعد ان تزعزع لفترة وجيزة، وان

تكون أيام حزيران مبتغاة من قبل البعض: ليس من الضروري اطلاقاً ان يكون المرء ماركسياً حتى يوافق على ذلك (يراجع تحليل ماركس، في صراع الطبقات في فرنسا). ولكن لا شيء يسمح بوصم كل البرجوازيين وكل الكاثوليك الذين انضموا منذ البداية الى ثورة ١٨٤٨ بالنفاق بشكل مبدئي. وتأكيدات هنري غيلمان Henri Guillemin فيما خص لامارتين، هي بهذا الشأن أكثر افصاحاً مما هي مغشاة او غامضة. ومن جهة ثانية، لا شيء يسمح بالسكوت عن هذه الواقعة الاساسية: ان بروليتاريا سنة ١٨٤٨، لم تكن لها ايديولوجية بروليتارية، والاطروحات الماركسية لم تتسرب اليها عملياً وانه اذاً لطبيعي جداً ان نخصص الفصلين القادمين لنشأة ثم لعرض العقيدة الماركسية.

الفصل الثالث عشر

خلفاء هيغل ونشوء الماركسية (المانية ١٨٣٠ ـ ١٨٧٠)

المقطع الاول ـ من «المانيا الفتية الى اليسار الهيغلي

مات هيغل سنة ١٨٣١ في برلين. كانت فلسفته منذ عدة سنوات الفلسفة شبه الرسمية في الجامعات البروسية، وايضاً، الى حد ما فلسفة الحكام السياسيين في بروسيا، وسرعان ما بدأت بعد ذلك محاربة تأثيره، خصوصاً بسبب الاستعمال الديني والسياسي لهذا التأثير من قبل الكنيسة اللوثرية، ومن قبل الاوساط المحافظة الالمانية على الصعيد السياسي انضم الملك (فردريك غليوم الثالث) الى الحلف المقدس، على الرغم من انزعاج الليبراليين البروسيين وخصوصاً ليبراليو رينانيا، وهي مقاطعة تسربت اليها «الافكار الفرنسية» بقوة. وادي اغتيال الاديب كوتزبو Kotzebue (الذي كان الخصم الكبير للمثقفين الليبراليين)، في سنة ١٨١٩، الى قمع قاس للصحافة ولمجموعات الطلاب. والثورة الفرنسية، في سنة ١٨٣٠، بتسببها في تفشيل البناء «الشرعي» للحلف المقدس تفشيلاً مدوياً، كان لها صدى كبير خصوصاً في المانيا الجنوبية، واحدثت اضطراباً حاداً في الجامعات: ردت عليه الملكية البروسية برقابة اكثر قسوة وبنظام بوليسي مزعج خانق. وامتنع الملك عن الوفاء بوعوده في منح دستور ليبرالي. وحتى سنة ١٨٤٨ قامت بعض الحركات العصيانية لم تتوصل الى تعريض النظام للخطر الجدي. اما المعارضة العمالية، رغم وجودها، ظلت مهملة نوعاً ما، لمدة طويلة: ان المانيا اوشكت ان تبدأ في تصنيع نفسها؛ واذا كان العديد من العمال، والحرفيين المبعدين بسبب الاضطراب التخريبي قد توجهوا نحو باريس، ابتداء من سنة ١٨٣٩، فذلك بالضبط لان عملهم كان قد قضي عليه في المانيا بالذات. واذاً ظهرت المعارضة ضد المحافظية البروسية على الصعيد الفكري بصورة اساسية. هذه المعارضة كانت من صنع الادباء بصورة خاصة، والمؤرخين الصحفيين. من هذا الواقع اصبح الصراع صراعاً ايديولوجيا ارتدت فيه المناقشات النظرية اهمية بالغة. وارتدت فيه معارضة بعض الصحف والمجلات المختلفة وصراعها مع المراقبة، مظهر «العمل الثوري». وحتى سنة ١٨٤٨ كان هناك حركتان رسمتا في المانيا محاولة التحرر الفكري: الاولى، او على صعيد ادبي خالص (ولكن دون

ان يخلو من مرمى سياسي)، كان هناك الحركة المسماة «المانيا الفتية». والثانية، وعلى صعيد الانتقاد الفلسفي والديني والسياسي، كان هناك رادبكالية اولئك الذين جرت العادة على تجميعهم تحت اسم «اليسار الهيغلي» وابتداء من سنة ١٨٣٥ تقريباً بدأ نشاط هذا التجمع الثاني يتقدم على نشاط الاول.

١ ـ حركة «المانيا الفتية».

أ) الادباء «الملتزمون»

المدرسة المقصودة هنا هي مدرسة ادبية جديدة تبغي، بصورة خاصة، التفلت من «الرومانسية» التي كانت تجس بصورة متزايدة الفكر الألماني، في قومية جفولة (برزت اولاً بكره شديد للغالية[1])، دينية، واحيانا تقووية، واخيراً في الحذر تجاه الافكار الليبرالية. وبالعكس من ذلك مالت «المانيا الفتية» ميلاً شديداً نحو «الافكار الفرنسية» وليس فقط نحو افكار فلاسفة القرن الثامن عشر، ولكن ايضاً تجاه افكار سنة ١٨٣٠. وكان رائدا هذه الحركة مؤلفين يسكنان باريس، بالضبط بعد (١٨٣٠ ـ ١٨٣١): لودويغ بورن Borne (١٧٨٦ ـ ١٨٣٧) وهنري هين Heine (١٧٩٧ ـ ١٨٥٦). نشر لوديغ بورن في المانيا «رسائل من باريس» (من سنة ١٨٣١ ـ الى سنة ١٨٣٤) وهي تضم مدحاً متحمساً للحرية السائدة في فرنسا، وقد فهمت الجمهور الالماني حركة الافكار الليبرالية والمدارس الاشتراكية. وقام هين وهو المتضلع بالعقائد السان سيمونية بالتعريف بها في المانيا، في كتابه عن «المدرسة الرومنسية الالمانية» (١٨٣٤).

وتآليف هذين الكاتبين اللذين اعجب بهما العديد من الشعراء الشباب ومن مؤلفي المآسي والنقاد في المانيا، استعملت كخميرة. وأكثر هؤلاء المؤلفين تمثيلاً هم: كارل كوت زكو (١٨١١ ـ ١٨٧٨) وهنري لوب (١٨٠٦ ـ ١٨٨٤)، وتيودور مندد (١٨٠٨ ـ ١٨٦١)، ولودولف وين بارغ (١٨٠٢ ـ ١٨٧٢). وكانوا هجوميين، ساخرين، لاذعين، هاجموا العقائدية الفلسفية لتلامذة هيغل الأرثوذوكسيين وانتقدوا المؤسسات السياسية والاجتماعية في بروسيا، والمدرسة التاريخية الالمانية. وكانوا في السياسة ليبراليين، وبعضهم كان جمهوريا بصورة مكشوفة. وتوجه انتقادهم بصورة خاصة الى السخافات والى البطء الجرماني. وكان هذا الانتقاد مؤثراً ولكنه قلما كان بناءً. وترجم اهتمامهم الأدبي في إحياء الأدب الحي، عند التقائه بالحركات الاجتماعية والسياسية الكبرى في العصر، بأعمال معارضة سياسية متميزة، عند البعض فهم، وعلى هذا اسس كوت زكو سنة ١٨٣٨، في هبورغ إحدى اكبر الصحف الليبرالية في المانيا وهي «التلغراف».

وظل الدور السياسي الحقيقي «لألمانيا الفتية»، دون أن يكون مهملاً، محدوداً مع ذلك ومن

---

(١) نسبة إلى غاليا أي فرنسا القديمة.

جهة اولى قلما لامست الحركة إلا جمهوراً أدبيا أو مهتما بالأدب. ومن جهة أخرى لاقت بعض النفور بفعل كونها داعية للأفكار الفرنسية، وحتى، يقول خصومها، للأفكار «اليهودية» (كان بورن وهاين يهوديين): بعد ١٨٣٥ منعت المراقبة بشكل مطلق تقريباً انتشار ونشر مؤلفات هاين في بروسيا. وأخيراً لم يعتمد الإحتجاج السياسي لألمانيا الفتية، السطحي نوعاً ما، على بورجوازية ليبرالية أدبية ناشطة، (إلا في رينانيا إلى حد ما، ولكن بورجوازيي هذه المقاطعة كان همهم بصورة خاصة الحصول على مطالب إقتصادية ظل أدباء «ألمانيا الفتية» غرباء عنها تقريباً).

هذا المناخ الأدبي والفلسفي يستحق مع ذلك الالتفات إذ كان تقريباً مناخ الوسط الفكري والعائلي حيث تدرج وترعرع شباب كارل ماركس (المولود في تراف سنة ١٨١٨) وأغلب رفقائه الأولين.

ب) في المثقفين الليبراليين

هناك تأثيرات أخرى ليبرالية، نشأت في أوساط أكثر علمية، مارست ايضاً أثرها بذات الوقت على الشبيبة المثقفة الألمانية.

فبعض أساتذة الجامعة (وبصورة خاصة في غوتنجن وبرلين) اعتبروا أبطال الليبرالية السياسية. ويذكر منهم بصورة خاصة إدغار كانز ١٧٩٨ - ١٨٣٩ مؤرخ وفيلسوف في الحقوق واستاذ في برلين حيث كان خصم ف. كارل فون سافيني (١٧٧٩ - ١٨٦١)، الذي كان أحد معلمي فاركس. كان كانز GANS ليبراليا (مناضلاً) وكان يعارض باسم الهيغيلية أطروحات مدرسة التاريخية الألمانية. وكان محبا لفرنسا علناً (لدرجة أنه أسف أن يعمد «الوسط» الأورلياني إلى الخيانة اتجاه التراث الثوري الفرنسي)، وكان يعلم تلاميذه النظريات السان سيمونية ويظهر علناً محبته للطبقة العاملة. وهناك شبان جامعيون آخرون ارتبطوا بصورة اوضح بالتيار «اليساري الهيغلي الجديد»، عرفوا عن أنفسهم ايضاً بمعارضتهم للمحافظية البروسية: دافيد ستروس، لودويد فيرباخ، برينو بوير. وكلهم سنراهم قريباً.

وفي سنوات ١٨٣٤ - ١٨٤٣ ظهرت أيضاً المؤلفات الخمسة عشر المسماة ستات ليكسيكون، «موسوعة العلم السياسي» المرتكزة على مبادىء الليبرالية الفرنسية، نشرها K. W. فون روتيك و K. T. ولكر.

هذه التيارات المختلفة ذات المنحى الليبرالي اصطدمت فضلاً عن ذلك بمعارضة ايديولوجية قوية متمثلة بالهيغليين اليمينيين، وبمنظري الإطلاقية الملكية وبالتيولوجيين التقويين. (يراجع فيما بعد).

٢) «اليسار الهيغلي».

في حياة هيغل بالذات (الذي لم تقبل فلسفته بدون معارضة، بصورة خاصة من قبل بعض التيولوجيين البروتستانت، ومن قبل اتباع المدرسة «التاريخية»)، انتقد بعض تلامذته تعظيم الملكية

المحافظية التي تنتهي إليها «فلسفته حول الحق»: وكان إدوار غانز من بين هؤلاء. وحالاً بعد موت فيلسوف برلين انفصل التلامذة بصورة واضحة جداً إلى اتجاهين، الاتجاه الأول «اورثوذوكسي»، محافظ عموماً (في السياسة كما في الدين)، تحلق حول التيولوجي مار هاي نايك (١٧٨٠ ـ ١٨٤٦)، والتيار الأخر ليبرالي «انتقادي» متحرر جداً اتجاه تركة المعلم، وقد تجمع حوله رجال اكثر فتوة امثال دافيد ستروس (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤) والأخوان برونو (١٨٠٢ ـ ١٨٨٢) وإدغار بوير، ولودويغ فيرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢)، وأرنولد روخ (١٨٠٣ ـ ١٨٨٠). هذا الاتجاه الثاني الأكثر ديناميكية، انتهى بأنه مُثّل، بدون جدال اطلاقاً، الخلف «الحقيقي» لهيغل في نظر الشبيبة الفكرية الألمانية. حتى أن الهيغيلية بالذات اصبحت مشوهة بنظر فريدريك غليوم الرابع: إذ بعد اعتلائه العرش بقليل (١٨٤٠) عمد الملك الجديد (الذي خيب كثيراً آمالا الليبراليين في ألمانيا) إلى تعيين جوليوس ستاهل (١٨٠٢ ـ ١٨٦١) لكي يخلف غانز، ثم استدعى الفيلسوف العجوز شيلن إلى جامعة برلين لكي يحارب فلسفة بدت آثارها مخربة.

الواقع ان النظام السياسي البروسي وجد دعمًا لدى الهيغليين اليمينيين الباهتين نوعاً ما، اقل من الدعم الذي وجده لدى المؤرخين وفلاسفه المدارس الرومنسية والتاريخية. والايديولوجي الرسمي كان بالضبط جوليوس ستاهل J. Stah، وهو اسرائيلي مرتد الى اللوثرية؛ وقد نشر، ما بين ١٨٣٠ و١٨٣٧ كتاباً «فلسفة الحق» يرسم بناءً عقائدياً «للدولة المسيحية» استوحى فيه بعض الاطروحات اللوثرية: الدولة هي وسيلة فوق الطبيعة لخلاص الانسان الذي افسدته الخطيئة. ويبرر ستاهل اطلاقية الدولة، المتجسدة في الملكية البروسية، دون ان يخضعها حتى لأي امر من اوامر الاخلاق المسيحية. فضلاً ان ذلك، ان اليسار الهيغلي سوف ينقل المعركة ضد النظام القائم[1] الى المجال الديني. وقد اشارت الى هذا الهجوم مؤلفات دافيد ستروس، وبرونو بوير ولدويغ فورباخ خلال السنوات ١٨٣٥ ـ ١٨٤١.

الف) ستروس Strauss: رينان الماني.

سنة ١٨٣٥ ـ ١٨٣٦ نشر دافيد ستروس كتابه «حياة يسوع» وهو مؤلف يتضمن انتقاداً مزدوجاً، اولاً: انتقاد تاريخي للنصوص الانجيلية التي ابرز المؤلف تناقضاتها العديدة: واستنتج منها تأويلاً «خرافياً» للنصوص المقدسة، ثم انتقاد تيولوجي موجه بصورة خاصة الى التأويل العقلاني للدين والذي قام به هيغل: انه يبين استحالة ان يكون المسيح (الذي هو، فضلاً عن ذلك، شخصية خرافية) موضع التجلي الشامل للروح الإلهيّة؛ وكان من غير الشرعي اذاً محاولة «التوفيق» كما فعل هيغل، بين الفلسفة والدين. وفي نظر ستروس: ان الدرس الشرعي الذي يجب استخلاصه من الهيغلية هو التالي: يجب النظر الى مختلف الاديان، ومن ضمنها المسيحية، في

(١) مع ذلك تجب الاشارة إلى مؤلف هيغلي يساري، قبل التدخل بفية الحركة، فون جيزكوسكي الذي انتقد في «مقدمات لفلسفة التاريخ» (١٨٣٨) الفلسفة الهيغلية بأنها نظرية خالصة وأراد أن يطورها إلى فلسفة عمل مستوحى من الارادية الفختية.

جوهرها التاريخي، وكأنها جهد طويل مستمر، للبشرية نحو تفتح الروح الكونية. وكان للمؤلف وقع ضخم لدى الشبية الفكرية، لان ستروس كان يفصل الفلسفة عن الدين.

باء) فورباخ Feuerbach: انتقاد الاستلاب alienation الديني.

جرى انتقاد اكثر جذرية بكثير، للدين، ثم تطور بفعل برونو بوير Bruno Bauer وخصوصاً بفضل لدويغ فورباخ. هذا الموقف اللاديني سيتبناه حوالي ١٨٣٧-١٨٤٣، الشباب الهيغليون الجدد، الذين تجمعوا، في برلين في «الدكت كلوب» الذي سوف يكون كارل ماركس من اعضائه البارزين.

نشر فورباخ سنة ١٨٤١ (سنة تقديم ماركس اطروحته في ينا) «جوهر المسيحية» (واتبعه سنة ١٨٤٣ب «مبادىء فلسفة المستقبل»، وفي سنة ١٨٤٥ ب «جوهر الدين». تقوم الاطروحة الاساسية عند فورباخ على ان الدين هو اضاعة الانسان لجوهره: فالدين يقذف بهذا الجوهر في «كائن آلهي» خارج عن ذاته وهو محض انتاج من ضميره؛ انه يلبس الوثن الذي صنع فضائل ومكنات هي جوهر البشرية بالذات. فاذا كان الامر كذلك، فذاك، بحسب رأي فورباخ، لان الانسان لا يستطيع، في الوقت الحاضر، ادراك كيانه النوعي، [(نشأته) (مثال ذلك، صورة البشرية «النهائية»)] الا من خلال «شيء» منفصل عن ذاته الفردية المحسوسة: انه بحاجة الى وثن يخلقه من جوهره بالذات بل من افضل ذاته («الكائن الإلّهي ليس شيئاً آخر غير الكائن الانسان محررٍ من روابط الفرد ومن حدوده. . .، ليس الا الانسان الحقيقي الموضوعي، اي انه يتأمل ويعبد ككائن على حدة. . .»). ويقترح فورباخ كمهمة للفلسفة انتقاد هذا «الاستلاب» alienation، ويأخذ الكلمة من المصطلحات الهيغلية)، للانسان في الكائن الإلّهي، ثم اعطاء الانسان من جديد «كيانه النوعي» اي انسانيته الكاملة.

واذا صدقنا شهادة فريدريك انغلز، فان نجاح هذا النقد كان صاعقاً، لدى الشبان الهيغليين الذين اصبحوا جميعاً، وحالاً فورباخيين. وسنرى ان هذا النقد كان حاسمًا في التطور الفكري عند ماركس وانغلز. وعلى كل حال، اعتصم فورباخ، كمفكر خالص. وبصورة دائمة، في نقد الاستلاب الديني. ولم يشترك الا بصورة عرضية وغير مباشرة في الصراعات السياسية بين الليبراليين الالمان (سنة ١٨٤٣ منح رعايته «للحوليات الفرنسية الالمانية» التي قام بها ماركس وروج ولكنه لم يكتب فيها ابداً).

ليس تحليل الاستلاب الديني وحده فقط هو ما اخذه ماركس وانجلز عن فورباخ، بل ايضاً، المسلمة المادية. هذه المسلمة، المناقضة تماماً لمثالية هيغل المطلقة، حاولت ان تعطي كنقطة انطلاق لكل تفكير فلسفي، الواقع الطبيعي للانسان بالذات، المفهوم لا ككائن فردي، بل كنوع اجتماعي و«ككتلة بشرية». ويستنتج من ذلك ضرورة اعتاق كل نوع انساني، بأن واحد من الوهم الديني ومن الانانية الفردية، كما يستنتج اجتماع الفلسفة والحركة الاجتماعية. وتقوم ماديته، الحية في النهاية، بصورة خاصة، على جعل «البشرية» (المنعتقة من التطور التاريخي)

الهدف والمنطلق لكل تفكير ولكل عمل: وماديته كانت جوهرياً، انما فقط، انتقاداً جذرياً لكل «ميتافيزيك»: وفي هذا انه قلما يتجاوز مادية فلاسفة القرن الثامن عشر. «وانسان» فورباخ يبقى تجريداً، وكما رأى ماركس ذلك جيداً، قلما ذهب اهتمامه بجمع العمل والفلسفة، فعلياً، الى ابعد من الوعظ الغيري والى ابعد من عبادة البشرية».

جيم) برونو بوور Bruno Bauer: الفلسفة الانتقادية

على الرغم من ان فورباخ كان اقل ميلاً للعمل السياسي في برونو بُوورْ فانه مع ذلك قد ذهب ابعد من هذا الاخير على صعيد الانتقاد الفلسفي. كان بوور، الذي كان من سنة ١٨٣٧ الى ١٨٤١ دليل وصديق كارل ماركس، الممثل الرئيسي لما سماه هو بالفلسفة «الانتقادية». بدأ، كاستاذ خاص يتقاضى اجره من الطلاب، بالقيام بانتقاد طويل للاناجيل الاربعة المتوافقة (١٨٤١) وبنى على اساس هذا الانتقاد، اتجاها جديداً للفلسفة الهيغلية حاول اكثر فاكثر ان يلحقها بمثالية فيخت. بالنسبة اليه، هناك نوع من التقدم الجدلي انطلاقاً من الدين (الذي اتاح، في الازمنة القديمة، بناء الضمير الفردي) نحو الفلسفة الحديثة التي تعادى اليوم باسم حقوق الضمير والعقل، الدين والفلسفة الانتقادية، وهي من صنع وعي الأنا، المنفصل عن «الذات» (الذي يعتبره بوور، بعكس هيغل، كغير «عقلاني»). القدرة على تحويل العالم وعلى التصرف في التاريخ بشكل ابداعي وحر. وطبق بوور نظرياته: ان العتق الحقيقي لليهودي في دولة مسيحية مثل بروسيا يفترض تحقيق شرطين، اولاً ان يصبح الدين شأناً خاصاً بسيطاً، وليس نوعاً من وجود الدولة، ثم أن يقلع اليهودي عن دينه الذي يمنعه بخلاف الدين المسيحي من الارتفاع الى الوعي الكوني. وطبق بوور هذه النظريات في كتابه «المسألة اليهودية» (١٨٤٣) ـ الذي انتقده ماركس انتقاداً شديداً). من الناحية العلمية يعتمد بوور على الدولة، الى حد كبير، على دولة ليبرالية، و«فلسفية» لكي يقاوم الوعي الديني ويحرر الضمائر هذا الموقف المملوء بالثقة في اصلاح سياسي تحت رعاية دولة ليبرالية يميز تماماً التطلعات الاولى (التي كانت ايضاً تطلعات كارل ماكس) والتي كانت تجيش في قلوب الشباب اليساريين حتى حوالى ١٨٤٣ ـ ١٨٤٤. وعندما خيب فريدريك غليوم الرابع هذه الآمال نهائياً، وعندما تبين الجميع، بعد الجهود الفاشلة التي قام بها عن طريق الصحافة كل من بوور وروج وغيرهم، ان الدولة البروسية ضد الليبرالية بشكل جازم، التجأ بوور بشكل متزايد الى ما يشبه الفوضوية الفكرية الخالصة. فقطع كل علاقة بين الفكر والعمل، بصورة كاملة، وأدان الدولة والكنائس والاحزاب السياسية وخصوصاً «الجمهور» (الذي يعتبر مسؤولاً، لانعدام الفكر النقدي عنده ولإنعدام الثقافة، عن فشل الحركة الليبرالية في المانيا فشلاً ذريعاً). وانتهت «الفلسفة النقدية» الى نوع من العدمية رسمها ماركس بشكل كاريكاتوري في «العائلة المقدسة» (التي كتبت بمعاونة انجلز سنة ١٨٤٥ تحت عنوان «نقد النقد».

دال) ستيرنر Stirner

وشارك في «نقد النقد» جماعة من الادباء الشباب والفلاسفة: وسمي سميت هذه الفئة

«بالمعتقين». وضمت، عدا عن الاخوة بوور، عضواً بارزاً، هو ماكس ستيرنر (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦). وهو اسم مستعار لكسبار شميدث، ونشر هذا الأخير في سنة ١٨٤٥ كتاباً غريباً اسمه «الواحد وصفته» (L'unique et sa popriété) الذي اعتبر احياناً كبيان ادبي للفوضوية الفلسفية. «فالواحد»، هو الانا، الذي يرفض كل قيمة اخرى وكل نهاية غير ذاته، والذي يرفض كل قانون آخر غير نزوته الذاتية، والذي يعتبر نفسه متحرراً من اي تضامن مع «البشرية»، تضامن عزيز على قلب فورباخ (ويعتبر كتاب ستيرنر مضاداً لفورباخ بشكل واسع. «والأناني المطلق» يزعم نفسه مع ذلك انه وريث هذه البشرية، الا انه وريث حرّ في تبديل الميراث دون ان يساهم في زيادته: وليس له الاّ ذاته يقيمها، ذلك هو قانون حياته. ودعا ستيرنر، الى «تجمع الأنانيين تجمعاً» لا يتطلب من اعضائه اي شيء ويضع نفسه في خدمة احتياجاتهم (المقصورة الى اقصى حد، لان ستيرنر لطيف ينصح بالتجرد من الأهواء اكثر من التسلح بإرادة القوة في رجل فوق الرجال).

لاشك ان ستيرنر وحيد معزول الى انه وصل الى الذروة بحالة فكرية يائسة وعدمية بآن واحد، دل نوعها، في الشبيبة الفكرية، «الراديكالية» للسنوات (١٨٣٠ ـ ١٨٥٠) على المأزق الذي وصلت اليه الراديكالية الفلسفية، التي اعتقدت اولاً بحب المثالية الهيغلية انها تستطيع ان تكون «خالقة العالم» والتي عملت ضد البيروقراطية القاسية في الدولة البروسية وضد جمود البنيات الإجتماعية الالمانية.

هاء) فشل الراديكالية السياسية

افضل توضيح لمأزق الراديكالية السياسية والفلسفية (الذي كان الوسط المهد للفكر الماركسي) هو تاريخ الصحافة التي كان يشارك فيها ماركس والهيغليون الشباب اليساريون في السنوات (١٨٣٩ ـ ١٨٤٥). وباستثناء بعض النجاحات النادرة ذات البقاء النسبي، حاولت عبثاً هذه الصحف (التي لم تكن تستطيع الصدور الا في بعض المدن حيث نظام الرقابة كان اقل شدة: (همبورغ، هال، كولونيا) ان تقود الصراع السياسي، وان تخدع الرقابة، دون التوصل الى التغلب عليها حتى زالت الواحدة تلو الاخرى. البعض منها، لكي تتهرب من الرقابة، كانت تصدر في زوريخ ثم في باريس، حيث كان على محرريها ان ينقلوها الى المانيا: وكانت جهودهم تذهب سدى، فقد كانت الحكومة الالمانية قوية الى حد انها كانت تطالهم في آمنهم وان تمنعها من الصدور. ومع ذلك، ما يميز الموقف السياسي لكل هذه الصحف تقريباً[1]، هو ثقة لا تتزعزع

(١) كانت الوسيلة المهمة للتعبير عن آراء الهيغليين الجدد هي «حوليات هال» التي أسسها ارنولد روج سنة ١٨٣٨ لكي يناضل اولاً، على الصعيد الفلسفي ضد الهيغلية الفلسفية. وبعد أن انتقلت هذه الصحيفة في آخر سنة ١٨٤٠ الى النضال السياسي المباشر، اضطرت الى ترك هال واستقرت في دريست حيث كانت تنشر تحت اسم «الحوليات الألمانية» (١٨٤١) ولكن سرعان ما توقفت لعجز ذاتي. في سنة ١٨٤٢ تأسست في كولونيا لاكزيت ريتان La Gazette rhénane وكان كارل ماركس رئيس تحريرها عرضاً، ولكن الرقابة ازالتها. ابتداء من هذا التاريخ حاول الهيغليون الشباب أن ينشروا في سويسرا مجلات (منها مثلاً: الطرفة الفلسفية (Anecdota Philosophica) لآرنولد روج و«الواحد والعشرون ورقة من سويسرا» بإدارة الشاعر هرويغ (Herwegh). وجهد ماركس وروج وهيس (تحت رعاية فورباخ) لتأسيسـ

بالدولة، وبالمكنات اللامحدودة للاصلاحية السياسية المستنيرة بالعلم وبالفلسفة، ولا نجد في اعمالها، الا بشكل استثنائي جداً عرضاً لطيفاً للعقائد الاشتراكية الشيوعية او الفوضوية.

انطلاقاً من سنة ١٨٤٤ تقريباً اخذت تتحطم الوحدة النسبية لكل هذه الحركة الفلسفية والسياسية الراديكالية واخذ الورثة الخلفاء يتجهون نحو سبل مختلفة:

ـ البعض تابع عملاً علمياً خالصاً او ادبياً لا يهم بصورة مباشرة تاريخ الافكار السياسي.
ـ كثيرون لاذوا بالانتقاد الفلسفي للدين (فورباخ وبوور) الذي تجدد قليلاً.
ـ عدد كبير انضم نوعاً ما الى النظام السياسي القائم وشكل عناصر وسط ليبرالي معتدل.
ـ وآخرون انضموا الى المدارس الإشتراكية والشيوعية المتعددة (والتي كان نموها بطيئاً في المانيا، الى ان اسس فردينان لاسال سنة ١٨٦٣ الاتحاد العام للشغيلة الألمان).
ـ ويبدو اخيراً ان البعض منهم قد وجد سبيلاً او مكاناً، بعد خذلان ١٨٤٨، في الحركة الليبرالية. ـ ولكن على هامش السياسة حتماً ـ هذه الحركة التي تخصصت تحت تأثير الاقتصادي شلتز ـ ديليتشي Schulze — Delitzxche (١٨٠٨ ـ ١٨٨٣) في انشاء التعاضديات الاستهلاكية والتسليفية وجمعيات التربية العمالية

المقطع الثاني. ـ الأفكار الاشتراكية والشيوعية في المانيا

الف) انتشار العقائد الاشتراكية الشيوعية.

كانت أغلب المؤلفات الكبرى الإشتراكية الانكليزية والفرنسية قد كتبت عندما بدأت الأفكار الإشتراكية تلاقي بعض الإلتفات في المانيا من قبل الدوائر الفكرية القليلة جداً (انما على العموم ذات ثقافة فلسفية اوسع بكثير من فلسفة اوين ولويس بلان وسان سيمون وبرودون وامثالهم جميعاً) وظلت الإشتراكية والشيوعية، لمدة طويلة في المانيا موضوع معرفة نظرية. إلاّ انه، من المستحسن الاشارة الى مايلي: ان الافكار الاشتراكية والشيوعية، التي استقبلت استقبالاً حسناً بين المبعدين الألمان الذين أقاموا، ابتداءً من سنة ١٨٣٢ في باريس ولندن، وفي ألمانيا بالذات، بدا ان تقدمها كان بطيئاً في الأوساط الشعبية على الأقل حتى سنة ١٨٦٠[1].

وفي الأوساط الفكرية رأينا كيف ان رجالاً مثل جانز وهين ساعدوا على تعريف المانيا بالنظريات السان سيمونية ثم، بمقدار اقل، بنظريات لويس بلان وفورييه، وبرودون، وبلانكي، وبيار لورو، وروبير اويل. ومع ذلك كان المؤلف الذي عمل الأكثر من اجل انتشار هذه الأفكار

أخيراً من تموز الى كانون الأول سنة ١٨٤٣ «الحوليات الفرنسية الألمانية»، الصادرة في باريس، والتي منحت بعد صدور العدد الأول المزدوج سنة ١٨٤٤، بعد هذا التاريخ لم يبق الا صحيفة واحدة تعبر عن هذا الاتجاه وهي الصحيفة (فوروورت Vorwärts)، كانت تصدر في باريس لتلبي احتياجات العديد من اللاجئين السياسيين الألمان الذين كانوا يقيمون في فرنسا يومئذٍ.

(١) كان هنالك ولا شك نزعات معزولة، مثل نزعة الشاعر جورج بوشنر (١٨١٣ ـ ١٨٣٧)، مؤلف كتاب «موت دانتون» و«موت وازك Woyseck»، كان بوشنر ثائراً عاطفياً ومتآمراً مجهولاً تقريباً. وكان قلقاً يطرح بقوة حق الفقراء في الثورة وفي العنف.

ومعرفتها الصحيحة، هو مؤلف جامعي محافظ اسمه لورونس فون ستين Von Stein (١٨١٥ ـ ١٨٩٠)، الذي بعد اقامة طويلة دراسية في فرنسا، نشر سنة ١٨٤٢ كتاباً حسن الاسناد حول «الاشتراكية والشيوعية في فرنسا المعاصرة: والقسم الانتقادي من هذا المؤلف كان ضعيفاً نسبياً: ولكن العرض العلمي للعقائد كان متيناً وتسبب للمؤلف بنجاح حقيقي.

باء) ويتلن «وعصبة العادلين»

في نفس الوقت تقريباً نشر عامل الماني، عصامي، ويل هليم ويتلن (١٨٠٨ ـ ١٨٧١)، منتسب في باريس الى «عصبة العادلين» (لجمع للمبعدين الألمان) ثم لاجىء في سويسرا، كتباً مختلفة علم فيها عقيدة شيوعية واعلن ان الطبقة العاملة سوف تحرر المجتمع. وكان كتابه الرئيسي «ضمانات الانسجام والحرية». المستمد بوضوح من فوريه، اقل جدة في انتقاده (وارشادياً نوعاً ما) للرأسمالية، من جدة اقتناعه في اقرار اشتراكية الاموال مستقبلاً، كنتيجة حتمية لبؤس الجماهير ولثورتهم. وعلى كلٍ تطور ويتلن، الذي لم يكن له مطلقاً ثقة بالعمل السياسي، واتجه بصورة متزايدة نحو تدين يشبه نوعاً ما تدين تلامذة لامني، آملاً بمسيح جديد يؤسس على الحب مشاعية المال (انجيل خاطىء مسكين، ١٨٤٣). وابتعد ويتلن اكثر فاكثر عن الاشتراكيين الالمان الآخرين، وقليلاً قليلاً، تجافى عن كل عمل ثوري. ورجحت ميوله، مع ذلك على ميول اللاجئين السياسيين في لندن وباريس حوالى سنة ١٨٤٧، عندما استلم ماركس وانجلز ادارة «حلف العادلين» القديم المتحول، في ذات السنة، الى «حلف الشيوعيين» (ولكن ويتلن. بعد ان تشاجر مع رفاقه القدامى، ارتحل عن وطنه الى الولايات المتحدة).

وشَكَّلَ تيار شبيه نوعاً ما بتيار وتلن، انما يحركه مثقفون، مشبعون الى حد ما بالثقافة الهيغيلية، المدرسة المساة «الاشتراكية الحقة». وأصل هذه المدرسة ربما وجد في المؤلفات الطوباوية، وبآن واحد، الغامضة قليلاً، التي وضعها احد اوائل رفاق ماركس وانجلز وهو: موسى هس Moses Hess (١٨١٢ ـ ١٨٧٥) الذي يعتبر من بين الهيغليين الشباب اليساريين، احد الاوائل الذين استمدوا من انسنة فورباخ استنتاجات افادت العقيدة الشيوعية. ان «الاشتراكية الحقة» التي كان ممثلها الرئيسي كارل غرون Karl Grün (١٨١٣ ـ ١٨٨٧)، حاولت ان تربط بين الفلسفة الهيغلية، والعقائد الاشتراكية الفرنسية (وخصوصاً عقائد برودون). ومالت «الاشتراكية الحقة» ، المعزولة تماماً تقريباً عن كل حركة شعبية حقيقية، الرافضة لصراع الطبقات، والمنشغلة في الابحاث الفلسفية، الى «تعميق الفكر» في الثورة الاجتماعية، بصرف النظر عن الحقائق الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية في المانيا يومئذٍ.

جيم) الاقتصاد السياسي والدولة

ان ما كان يميز هذه المحاولات الاولى الالمانية للبناء العقائدي الاشتراكي او الشيوعي، هو انها لا ترتكز لا على المعرفة الفعلية للوجود المادي للواقع العمالي ولا، بصورة خاصة، على التحليل العلمي للحياة الاقتصادية.

ولما كانت دراسة الاقتصاد السياسي، التي يقتضيها النمو الصناعي، وكذلك قضايا التجارة الخارجية المثارة من قبل الاتحادات الجمركية الالمانية، قد بدأت يومئذٍ في المانيا على يد مؤلفين امثال فريدريك ليست (١٧٨٩ ـ ١٨٤٦)، حمائي الا انه ليبرالي في السياسة، وجوهان كارل رودبرتوس J. K. Rodbertus (١٨٠٥ ـ ١٨٧٥). وكان هذا الاخير قريباً نوعاً ما، من الشيوعية في كتاباته الاولى (بين ١٨٣٧ و١٨٤٢)، واصبح احد الزعماء السياسيين للوسط اليساري، كما اصبح بطل الاقتصاد الوطني المنظم تحت اشراف الدولة الصارم. وابتداء من سنة ١٨٤٣. بدأت اعمال «المدرسة التاريخية» الالمانية في الاقتصاد السياسي: وانطلقت هذه من انتقاد الليبراليين الانكليز (ريكارو ومالتوس خصوصاً) (وفقاً للاسلوب التاريخي المستعار من سافييني ومن جرفينيوس) وسعت لكي تجعل من الاقتصاد السياسي علمًا للواقع، مستنداً على الاحصاء والمراقبة التاريخية وليس علمًا استدلالياً فقط. وظلّ هذا البحث مقصوراً على المانيا، وفيما بعد على النمسا. وبالعكس من ذلك كرس فريدريك انجلز نفسه، بعد ١٨٤٣، لدراسة الاقتصاديين الانكليز، وتبعه في ذلك ماركس. وبالمقابل سوف يتأثر فرديناند لاسال (١٨٢٥ ـ ١٨٦٤)، بعد انضمامه الى الماركسية سنة ١٨٤٨، تأثراً شديداً بليست، وبرودبرتوس وباتباع «التاريخية»

وبعد ثورة ١٨٤٨، اثارت مسألة «العوز» محاولات كثيرة لا يجاد «حلول». البعض امثال الاقتصادي سولز دليتشه Schulze-Delitzch (يراجع اعلاه)، حاول توجيه العالم العمالي نحو التعاضدية، ورفض كل تدخل من قبل الدولة، وكل عمل سياسي (حتى العمل غير الثوري) من جانب البروليتاريا. وبحث آخرون في مجال «اشتراكية الدولة» عن طريق تنظيم الاقتصاد الوطني تسلطياً. واخيراً انطلاقاً من سنة ١٨٦٠، طالبت المدرسة المسماة (سخرية) «اشتراكية الكرسي» ـ المؤلفة بصورة خاصة، من النظريين الجامعيين ـ بسياسة اجتماعية، تحت رعاية الدولة، لكي تقاوم «العوز». وعلى الرغم من تواضعها العقائدي، اوجدت هذه المدرسة وسطاً مساعداً لعمل لاسال وتلامذته، في السنوات ١٨٦٣ ـ ١٨٧١. وساعدت ايضاً لمدة طويلة، على تجميد القادة اللاساليين في موقف خضوعٍ وثقة تجاه الدولة البروسية.

دال) فردينان لاسال والحركة العمالية الالمانية Ferdinand Lassale.

انتسب فردينان لاسال، وهو شاب يهودي غزير المواهب، طموح مندفع، بعد سنة ١٨٤٥ (وكان عمره عشرين سنة) بعد اقامة في باريس، الى «عصبة العادلين». ساهم في المانيا بثورة ١٨٤٨، وسجن والتقى سنة ١٨٤٩ كارل ماركس واعلن عن تتلمذه له. ثم اعتزل الصراع السياسي الفاعل حتى سنة ١٨٥٩. في هذا الوقت، بدأ لاسال، مع مناداته عن نفسه بانه «شيوعي» في بذل نشاط مكثف، داعمًا التحرر القومي في ايطاليا، ومنحازاً الى الوحدة القومية الالمانية حاملاً على «التقدميين البورجوازيين» الالمان (اتجاه سولز دليتشه) وعلى مختلف الاقتصاديين البورجوازيين. وكان لاسال يأمل بالاستفادة من رفض التقدميين دعم الاقتراع العام الشامل لكي ينتزع منهم العمال الالمان. في سنة ١٨٦٣، نجح في تأسيس «حزب طبقة» هو «الاتحاد العام

للشغيلة الالمان، وبالمناسبة، كان لاسال قد ابرم عقداً حقيقياً مع بسمارك: مقابل الحياد السمح الذي يقفه هذا الاخير من دعاية لاسال، يقوم لاسال بدعم سياسة بسمارك الخارجية (قضية الدوقيات) ويساعد المستشار في صراعه ضد الليبراليين والتقدميين؛ وفي سنة ١٨٦٣، وبعد الحل العنيف لمجلس الاقاليم «لاندتاغ» Landtag ذي الاكثرية الليبرالية، اشترك لاسال في الحملة الانتخابية التي تلت، شارحاً للعمال الالمان ان بسمارك قد احسن صنعاً في فضح الليبراليين، لان هؤلاء كانوا قوميين المان غير صالحين، ويعارضون فضلاً عن ذلك الاصلاحات الاجتماعية تحت كنف الدولة.

وبعد ١٨٦٢، قطع ماركس وانجلز علاقاتهما مع لاسال. فهو عدا عن التحويرات والتبسيطات التجاوزية التي ادخلها على الماركسية (خصوصاً في ما يتعلق بصياغة قانونها الشهير «القانون الحدي للاجور Loi d'airain des salaire»، اخذ عليه، ضجيجه في عمله، وتهوره في قوميته، وتواطوءه المرجح مع بسمارك[1]. عملياً يعتبر ما قدمه لاسال على الصعيد النظري قليلاً نسبياً، وهو ربما يرتبط باشتراكية لويس بلان وبعض الاقتصاديين الالمان (رويرتوس، خصوصاً) اكثر من ارتباطه بالماركسية: قانون الاجور الحديدي، بروليتارية الطبقات الوسطى، مساعدات الدولة من اجل تكثير عدد التعاضديات الانتاجية، التي تستطيع بفضل هذه المساعدة، ان تحل مشاكل كل النظام الاقتصادي الرأسمالي.

والتقديم الحقيقي للاسال كان انشاء اول حزب اشتراكي عمالي في اوروبا، حزب نظمه بشكل أوتوقراطي صارم. وقد استعمل هذا الحزب، غالباً تحت امرة خليفة لاسال، ج. ب. فون شويتزر Schweitzer (١٨٣٤ - ١٨٧٥)، من قبل بسمارك، مرات كثيرة ضد مصالح الشغيلة الالمان. ومع ذلك استمر «الحزب» عائشاً حتى سنة ١٨٧٥ بالرغم من انشاء حزب مزاحم سنة ١٨٦٩، مهيأ لمستقبل اطول بكثير، هو الحزب الاجتماعي الديموقراطي الالماني (الذي اسسه اوغست بيل وويلهلهم ليكخت Liebknecht (يراجع في الاسفل). ومن الملفت ان الاتحاد لعام للشغيلة الالمان، رغم ميوله القومية والدولية، انضم الى الاممية الاولى: وكان ماركس اللاجىء يومئذٍ في لندن، هو الذي مثل، بعد سنة ١٨٦٤ امام لجنةالاممية، الشغيلة الالمان.

المقطع الثالث : تكوين فكر كارل ماركس Karl Marx

الف) ١٨٤٢ - ١٨٤٨ - سنوات التكوين

في تشرين الاول سنة ١٨٤٢، اخذ على رينيخ زيتون Rheinische، وهي صحيفة تولى كارل ماركس ادارتها، ميولها الشيوعية، وذلك من قبل احد زملائه، بمناسبة سلسلة من المقالات كتبها

(١) لم يحصل إثبات هذا التواطؤ الا سنة ١٩٢٧ بعد اكتشاف مراسلة سرية بين بسمارك ولاسال.

موســى هس (الذي كان يعلّم شيوعية مرتكزة على الاخلاق الغيرية المشتقة من فورباخ). واعلن ماركس وهويرد على هذا المأخذ بان الشيوعية تظل في المانيا من البحوث النظرية، ولم يُخْفِ رأيه بانه يبقى هو قليل الاهتمام بهذه البحوث. بل واضاف حتى: ان الخطر على المانيا لا يكمن في محاولة البعض تطبيق الشيوعية (هذا الخطر يمكن ان يتحطم بقوة المدفع: قال) بل في الاغراءات التي تمارسها «الافكار» الشيوعية على النفوس وعلى الضمائر. وهكذا، في تشرين الاول سنة ١٨٤٢، ما كان ماركس غير شيوعي فقط، بل كان يقاسم بعض اصدقائه من الهيغليين الجدد اوهامهم، فيما خص سلطان الأفكار. ولكن في سنة ١٨٤٨ . قام ـ هذا الرجل بذاته بتدبيج «البيان الشيوعي» من أجل «عصبة الشيوعيين» التي ساهم في تأسيسها في السنة السابقة.

ويجب التوضيح انه بين ١٨٤٢ و «البيان»، سبق لكارل ماركس ان كتب ـ واحياناً نشر ـ اكثرية التآليف الكاملة او غير الكاملة، التي تحتوي ـ اكثر بكثير من النواة ـ جوهر الماركسية.

ولا يمكن القول، ان هذه المرحلة الاولى هي مرحلة ماركس «الفيلسوف»، وانه انطلاقاً من سنة ١٨٤٨ فقط بدأت مرحلة «ماركس الثوري» و «الاقتصادي». اذ من جهة، يمكن تحديد تاريخ النشاط الثوري «العملي» لكارل ماركس بتاريخ شباط ١٨٤٦، عندما اسس مع انجلز، في بروكسل لجنة دعائية شيوعية، ومن جهة اخرى، انصرف ماركس، عقب اقامته الاولى في باريس (١٨٤٤) الى دراسة الاقتصاديين الانكليز والفرنسيين. والى سنة ١٨٤٤ ايضاً يعود تاريخُ واحد من تآليفه الرئيسية (رغم كونه مجرد مسودة نشرت بعد موته بعنوان: (مخطوطه في الاقتصاد السياسي والفلسفي. والى سنة ١٨٤٧ يعود تاريخ مؤلف يكشف الضخامة والسيطرة في التفكير وفي التحليل الاقتصاديين عند ماركس: «بؤس الفلسفة، وجواب على فلسفة البؤس لبرودون».

على صعيد النظرية السياسية، بالمعنى الضيق، ما كانت الطريق التي مشاها ماركس في السنوات ١٨٤٢ ـ ١٨٤٨ اقل عظمة. في المقالات التي حررها ماركس سنة ١٨٤٢ لصحيفة «رينيشه زيتون»، انصرف تماماً الى انتقاد واقعي للسياسة ولقانون المجتمع الالماني، ولكنه كان يؤمن ايضاً بان حل مشكلة التفاوتات الاجتماعية يجب ان تقدمه الدولة، وان اصلاح الدولة يجر وراءه اصلاحاً للمجتمع. من اذار ١٨٤٣ حتى بداية ١٨٤٤، وفي مؤلفين متتاليين، (انتقاد فلسفة القانون عند هيغل ومقاله «الحوليات الفرنسية الالمانية حول «المسألة اليهودية») تخلى ماركس عن الفكرة التي بموجبها تعتبر الدولة الاطار المكون للمجتمع: الدولة تتحدد بالمجتمع وبروابط الانتاج الذي يسود هذا المجتمع (ملكية خاصة)، وملاحقة العتق السياسي يوصل اذاً الى زعزعة مسبقة للعلاقات الاقتصادية بين الناس. وعقب ١٨٤٤ ايضاً (مقال حول ثورة النساجين في سيليزيا)، وبصورة خاصة عقب ١٨٤٥ (يراجع العائلة المقدسة والاطروحات حول فورباخ) اقتنع ماركس بان الثورة الوحيدة، الاجتماعية والسياسية بآن واحد لا يمكن ان تكون الامن فعل البروليتاريا، وبنفس المناسبة، رفض، ليس فقط، اصلاحية واشتراكية الدولة، بل ايضاً الشيوعية الطوباوية اللاسياسية مثل البلانكية التي تكتفي فقط بهز العصا بوجه جهاز الدولة.

على كل حال، وبالنتيجة، بدت السنوات ١٨٤٢ ـ ١٨٤٨ حاسمة، ليس فقط من اجل رسم المسار الفكري عند كارل ماركس، ولكن، بصورة خاصة، لتبيين منطلق وكيفية تكوين الفكر الماركسي.

باء) ماركس في مواجهة الدولة الالمانية والراديكالية الهيغلية الجديدة

مرّ ماركس اولاً، بتجربة كل الليبراليين الشبان والهيغليين في عصره في المانيا: لقد ناضل، وهو واثق من امكانات السياسة الليبرالية التي اعطت الدولة البروسية المثل عنها بين ١٨١١ و ١٨٢٠ تقريباً، على الصعيد السياسي (الصحفي بالمعنى الصحيح) ضد سياسة اصبحت اطلاقية: وككل رفاقه في النضال، سقط بل اسقط في العجز. وعاد الى المانيا، وقت ثورة ١٨٤٨ (فتولى ادارة نيو رينسه زيتون)، وشاهد تفكك البرجوازية الليبرالية، المستسلمة تقريباً، وكان يأمل ان تقدر هذه البرجوازية على مساعدة المجتمع الالماني حتى يتجاوز مرحلة حاسمة. الا انه اضطر بعد سنة ١٨٤٩ الى ان يأخذ ثانية طريق المنفى.

واضطر الى ان يتأكد. كاغلبية الهيغليين الجدد الشباب، ان البرجوازية الالمانية، القليلة العدد، المثقلة بالبنيات السياسية الاجتماعية، التي ماتزال موسومة بالبقايا الاقطاعية، والخاضعة للبيروقراطية البروسية، ليس لها ارادة ثورية، وانها ليست موضوعياً، في وضع ثوري، اما البروليتاريا الصناعية الالمانية، فقد كانت في طور الولادة.

وحوالى سنة ١٨٤٣، في الوقت الذي قطع فيه ماركس علاقاته مع برونو بوور وجماعة الطلقاء «Affranchis»، توصل الى الاستنتاج بان هؤلاء الفلاسفة الشباب الالمان يعبرون ـ ويعتقدون انهم يعوضون ـ عن هذا العجز الثوري الفعلي، في المجتمع الالماني، بفلسفة تنقل كل تحول في العالم الى صعيد تحرير الوعي وحده. وانتهت الفلسفة الالمانية الى التنكر لذاتها الى حالة استلابية: يجب الغاء الفلسفة بعد بلوغها الاوج اي بعد تغير المجتمع فعلاً.

جيم) ماركس والعقائد الاشتراكية

في باريس، ثم في بروكسل، لاقى ماركس العمال الالمان من «عصبة العادلين». واذا كان قد تبنى قضيتهم، على الفور، فانه لم ينتسب الى العصبة. فالشيوعية ذات الاساس الاخلاقي، شيوعية وتلن Weitling لا يمكنها ان ترضيه، ولم ترضه ايضاً مختلف النظريات الشيوعية والاشتراكية التي وقعت في فرنسا وفي انكلترا. ان الشيوعية «السوقية» لويتلن، السلبية تماماً، لا تسعى الا الى تعميم الملكية الخاصة (مثل عقيدة برودون في الواقع) وبالتالي الى تعميم الاستلاب، الامر الذي لا يرضي الانسنة الماركسية التي تقتضي القضاء على كل الاستلابات. هذه المذاهب والفرق اعجز من ان تقدر على تغيير وضع البروليتاريا، وحتى عن حملها على وعي واقعها الفعلي، ما لم تعمل على تحويل قواها نحو النشاط السري ونحو التعديات الطائشة.

دال) ماركس ومادية فورباخ.

فيما بين سنة ١٨٤١ و ١٨٤٤، عندما شرع ماركس في قلب عالم المفاهيم في الفلسفة الهيغلية، تلقى بكثير من الامل التركيبة التي جرب فورباخ ان يجريها بين الفكرة والواقع المحسوس للانسان «لقد عاود فورباخ دمج العقل في الطبيعة البشرية المحسوسة، وقد انتقد بشكل جذري الفلسفة النظرية، التي انكر منها موقفها التيولوجي، ودلّل على ان التقدم محدود، لا بتفاعل الفكرة الموضوعية او بفعل الوعي، بل بتفاعل الظروف العامة لكل الجنس البشري في حياته الطبيعة. وعلى كلٍ، ان ماركس قد لاحظ ان فورباخ وقف، في الامر، عند حد رفض الاستلاب الديني، وانه احلّ محله نوعاً من التعبد «للانسانية»: ولما كانت هذه الانسانية، حتى ولو تحررت من الوهم الديني، تظل، عند فورباخ جوهراً، او موضوعاً جامعاً خارجاً عن العالم الموضوعي؛ ولم يبد ان فورباخ استطاع ان يتصور ان الانسان المادي يمكن ان يتحدد بهذا العالم ولا انه يستطيع التأثير عليه عملياً من اجل تغييره.

هاء) المراحل

لنلخص المراحل المتتالية: في سنة ١٨٤٤، تخلى ماركس عن كل وهم حول امكانية اصلاح الدولة (مقال عن الناسجين السليزيين)، وشرع في انتقاد جازم لفلسفة الحق عند هيغل. سنة ١٨٤٥، وضع في «اطروحات حول فورباخ» مبادىء المادية التاريخية، وفي «الاطروحة» الحادية عشرة اعطى كمهمة للفلسفة ان تصير روح الممارسة (Praxis) الثورية («لم يقم الفلاسفة الا بتأويل العالم بمختلف الاشكال؛ المهم هو ان يحولوه». وفي ذات السنة لحظ كتاب «العائلة المقدسة» (مؤلف ساهم فيه انجلز ببعض الفصول) انفصاله الكامل عن «الفلسفة الانتقادية» لبرونو بوورو ورفاقه.

في سنة ١٨٤٦، اظهر ماركس وانجلز في «الايديولوجية الالمانية» بصورة نهائية مواقفهما ليس فقط بالنسبة الى «حركة الهيغليين الشبان» (وبصورة خاصة بالنسبة الى ماكس ستيرنر Stirner) ولكن ايضاً بالنسبة الى فورباخ.

في سنة ١٨٤٧ اصدر «بؤس الفلاسفة» وهذا الكتاب لا يشكل فقط دحضاً لبرودون بل رفضاً لكل اشتراكية غير علمية. اما القسم الثالث من «البيان» فمخصص بكامله لانتقاد العقائد الاشتراكية والشيوعية.

وبعد ١٨٥٠، اصبح تأليف وحياة كارل ماركس (كتأليف وحياة فريدريك انجلز ايضاً) مستغرقين بالمقتضيات النظرية والتطبيقية للحركة الثورية البروليتارية. فعدا عن وضع المؤلف الام، «رأس المال» (الذي ظهر منه الكتاب الاول فقط في حياة ماركس سنة ١٨٦٧)، اصبحت المراحل الرئيسية هي التالية:

١) انطلاقاً من حل «عصبة الشيوعيين» (١٨٥٢)، ظل ماركس خارج كل تنظيم سري ثوري

٢) وبعد ١٨٦٢، سنة الانفصال عن لاسال، بدأ النضال المستمر المتمادي ضد الاشتراكية القومية والدولية التي نادى بها «اللاساليون»، وضد تأثير هؤلاء في قلب الحزب الاجتماعي الديموقراطي الالماني.

٣) وبعد ١٨٦٤، السنة التي ساهم فيها ماركس في تأسيس العالمية الاولى، بدأ الصراع داخل هذا التنظيم ضد التأثيرات البرودونية (حوالى ١٨٦٦ - ١٨٦٩) وبصورة خاصة ضد تأثير باكونين (حوالى ١٨٦٩ - ١٨٧٣).

٤) وبعد ١٨٧٤ تقريباً توجب على ماركس واكثر منه، على انجلز، ان يردا على المحاولات الاولى للماركسيين «التصحيحيين» («Revisionnistes») (امثال كرال اوجين ديورن Dühring، ١٨٣٣ - ١٩٢١، الذي تذرعوا بالاكتشافات الجديدة في علوم الطبيعة، وباسم «وضعية راديكالية»، فارادوا، بآن واحد «تجاوز» الماركسية، واكثر من ذلك ايضاً، ان يبعدا منها حتمية الممارسة «Praxis» الثورية، بانكار الحركة الديالكتية. ولإيقاف الاغراء الذي مارسته هذه «الماركسية الجديدة» في بعض اوساط الاجتماعية - الديموقراطية الالمانية، كتب انجلز سنة ١٨٧٧ كتابه («انتي ديورن» Anti — Duhring او السيد ديورن يدوخ العلم!)؛ وساهم فيه ماركس بفصل واحد.

الفصل الرابع عشر: الماركسية

المقطع الاول ـ مكانة السياسة في فكر كارل ماركس

الف) المصاعب

ليس من السهل عرض الفكر السياسي عند كارل ماركس؛ واكثر من ذلك صعوبة ايضاً محاولة عزل (كما نحن مضطرون ان نفعل ذلك الآن) هذا المظهر من فكره عن مجموع العقيدة الماركسية.

وبالرغم من انه من غير المشكوك فيه ان ماركس، منذ كتاباته الاولى، قد فهم تماماً اهمية الحدث السياسي، الا انه لا يوجد في النهاية، في تأليفه الضخم (كما في تأليف فردريك انجلز) الا القليل من النصوص «السياسية»: واغلبها مختصر جداً، وذات صيغة حكمية في الغالب، وهي تشكل بصورة خاصة، انتقادات مجزأة للعقائد السياسية التي عارضها ماركس، او للمواقف السياسية التي حللها[1]. وجل ما في الامر، انه وجدت مسودات بخطه تثبت ان ماركس قد عزم، بعض الوقت، على كتابة مؤلف (او عدة مؤلفات) كان يمكن ان تعالج بشكل كامل ومنهجي مشاكل سياسية[2]. وهذا الواقع يشكل صعوبة اولى في فهم فكره.

وتدل بعض نصوص ماركس وانجلز، مع ذلك، على ترسخهما في المعرفة وفي تحليل الاحداث السياسية الماضية والمعاصرة (يراجع بصورة خاصة «الثامن عشر من برومير للويس بونابرت». بقلم كارل ماركس، و«انتقاد برنامج ارفورت Erfurt بقلم انجلز). ومع ذلك يحس القارىء غالباً ان فهم السياسة والدولة هو، عند المؤلفينْ، «مجمد» و«مضلل» بشاشتين، من جهة الذكرى (الحاضرة دائماً في ذهنهما) لواقع الدولة البروسية البيروقراطية الظالمة طيلة السنوات ١٨٢٠ ـ ١٨٤٧، ومن جهة اخرى تصورهما للدولة المستنبط من (فلسفة هيغل) والذي يبدو لهما

---

(١) إن هذه النصوص ترتدي في الغالب لهجة «مجموعة حاقات»: يراجع بصورة خاصة دماري De Mury · «ملاحظات حول الدولة وفوضى باكونين» ولانجلز الفصل الأخير من «أنتي دوهرنغ».

(٢) يراجع في روبل Rubel ، كارل ماركس، محاولة سيرة فكرية، ص ١٦٤.

وكأنه حقيقة الدولة. من هنا السمة الانتقادية بصورة كاملة تقريباً، لفكر ماركس وانجلز بشأن السياسة ومظاهرها.

يبدو التفكير حول السياسة، في تأليف ماركس وانجلز، دائمًا متأرجحاً بين حدين: من جهة وعلى سبيل المقدمة، بين انتقاد مسبق للزائف (وهذا يعني وجود «صحيح» ممكن)، ومن جهة اخرى - وبعد دورة طويلة، يتوقف فيها ظاهرياً كل تفكير سياسي -، بين «ما وراء» الكون السياسي (بعد ظهور مفاجيء ومجبر لآلة «الدولة» للانتقال من النصر الثوري للبروليتاريا الى المجتمع الشيوعي.... الذي نعرف فقط انه لن يكون بعد بحاجة لدولة المجتمع القديم). وبدا، بين الحدين شيء ما ناقصاً: تحليل منهجي للوظائف المحددة للدولة، ولتفاعلها التاريخي، وللفروقات التي تفصل بين هذه وتلك من النظم السياسية. ان لا تتضمن نصوص مقتبل العمر، الا تلميحات موجزة، فضلاً عن ذلك متناقضة، عن الديموقراطية الليبرالية، ليس ذلك بالعجيب: فلا فرنسا لوي فيليب، ولا انكلترا اللورد ملبورن وبالمرستون (التي كان ماركس وانجلز يعرفان تفوقها الواسع على المانيا). تنفيان صفة الة السيطرة البرجوازية التي يقررها المؤلفان لدولة المجتمع الرأسمالي. والاكثر من ذلك ادهاشاً على الاقل، ان لا ماركس (المتوفى ١٨٨٣) ولا انجلز (المتوفى ١٨٩٥) تعلق على الاقل، بتحليل التحولات السياسية (وحتى الاجتماعية) الحاصلة تحت ظل حكم الجمهورية الثالثة في فرنسا، او في انكلترا اثناء النصف الثاني من حكم الملكة فكتوريا، او في الولايات المتحدة بعد لنكولن[1]. وهذا النقص ملحوظ اكثر ايضاً اذا اخذنا في الحسبان، من جهة، الاهتمام العاطفي الذي ابدياه تجاه «الكومونة» Commune هذا، ليس فقط كحدث ثوري، بل «كنموذج» لتحول الدولة، ومن جهة اخرى، كون الواحد والآخر، هما ابعد من ان يتخليا عن ملاحظة الواقع السياسي، للانصراف الى النظريات الاقتصادية او لتنظيم حركة ثورية، خصوصاً وانهما قد تتبعا من قريب جداً الاحداث السياسية في عصرهما.

باء) منهج العرض

من اجل تصور عقيدة سياسية ما، يجب الاعتراف بواقع الاحداث السياسية، ويجب ظاهراً او ضمناً، الاعتراف بان لحمة التاريخ تقوم على امثال هذه الوقائع (من بين جملة وقائع اخرى).

ولما كان ماركس قد اعلن: «ان تاريخ كل مجتمع حتى يومنا لم يكن الا تاريخ صراع الطبقات»، فالتاريخ لا يتكون من الوقائع السياسية. كل «حياة سياسية» هي وهم. لقد كان هناك ومايزال دول، بكل تأكيد؛ ولكن لم تكن اية واحدة منها، ولن تكون، كما هي ظاهريا او كما تريد ان تكون: انها شيء آخر، انها تبلور مدهش وخالص لسيطرة طبقة. ان النظرية السياسية لا يمكن اذاً ان تقوم الا على انتقاد هذا المظهر والاعلى ايضاح ماهيته الفعلية: ولهذا لا

(١) يراجع مع ذلك- إنتقاد برنامج ارفورت بقلم انجلز (هذا النص سوف ينظر به فيما بعد).

تعالج «النظرية السياسية» الدولة المرئية، بل تعالج «الشيء الآخر» الذي هو واقعها الفعلي، او ذاتهاالحقة.

لنستذكر مسار تفكير ماركس ولنتبع دربه الفكري:

- فكرٌ ماركس، وهو المتشبع بالفلسفة الهيغلية وتصرف في السياسة منتقداً المجتمع السياسي القائم دون ان ينجح في الحصول على نتيجة عملية.

- عودة الفلسفة الهيغلية حول الدولة، هذه الفلسفة التي تطمح الى ان تكون عقلانية الدولة وواقعها «وقد بين ماركس بعد ان جرب عملياً فلسفة الدولة هذه، انها ليست الا مجرد فلسفة». وهنا يكمن انتقاد الفلسفة لا انتقاد الدولة بالذات (ان لم يكن بشكل ضمني، لتبيان التناقضات).

- تمثل فلسفة هيغل الدولة وكأنها توفيق، في المجتمع، بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة. ولكن ماركس يضع وجهاً لوجه هذا الطموح «للتوفيق» والواقع الجاثم امام ناظريه. بعد هذا ماذا نجد؟: انتقاد نظرية سياسية وسوسيولوجية انتقادية للواقع الكامن وراء الحياة السياسية.

حتى الآن مايزال تفكير وتجربة ماركس حول «الظاهرة السياسية وحول «الايديولوجية» السياسية سلبيين وانتقاديين بشكل خالص. ان «وهم» السياسة يؤدي الى شيء آخر.

وبعد ذلك سوف يعمد ماركس الى اسلوب الاجتزاءات التقهقرية. فالاستلاب الديني والاستلاب الفلسفي اللذين واجههما ماركس اولاً. يؤديان الى الاستلاب السياسي. فالى اين يؤدي هذا الاستلاب الاخير؟ للوصول الى الاستلاب الجذري - وبصورة خاصة الى سبب كل الاستلابات.

- لقد رجع ماركس إلى جذور وإلى مكونات تاريخ الانسان. وشرع في «سرد» هذه المكونات. متخلياً بصورة كاملة عن كل معطىً سابق (priori) على التجربة البشرية الابسط، ورفض بصورة خاصة ان يعتبر ان اسلوب الوجود السياسي هو المكون للوجود البشري. كل تاريخ الانسان سوف يرسم انطلاقاً من افعال بها يخدم حياته، ويبتدع الاشياء. ويوجد علاقة مع الانسان الآخر، ويكوّن تجربته واحساسه. ان ما نقوم به هو إناسة (انتروبولوجيا): تبتلع وتمتص التاريخ السياسي للنوع البشري بكامله.

وبموجب هذه الاناسة (انتروبولوجيا)، هناك الانسان الشامل الذي يتوحد فيه تماماً الفرد والنوع البشري: واذاً تنتفي السياسة. ويزول موضوع «العقيدة السياسية» القائمة على وضع الفرد في مواجهة الجماعة.

ولكن لا الفلسفة ولا الإناسة تشكلان تأملاً في العالم بالنسبة الى ماركس. يجب تحقيق الطور النهائي في الإناسة، ثم، فجأة وبسرعة، حلل ماركس وسائل الثورة النهائية، اي السياسة

الاخيرة الموصلة الى المملكة التي يزول فيها الوهم السياسي. هذا التحليل لدكتاتورية البروليتاريا، خلال المرحلة القصيرة التي تكون فيها البروليتاريا «طبقة مسيطرة» من اجل الغاء كل سيطرة، انها اللحظة الوحيدة التي يُفْحَصُ فيها شكلُ سياسيٌ لذاته وليس فقط من وجهة نظر انتقادية.

هذا المسعى للفكر الماركسي يملي الشكل الوحيد السليم، لعرض فكر ماركس في موضوع السياسة دون اجتزاء له ودون جعله غير مفهوم.

المقطع الثاني ـ انتقاد السياسة

ليس من الضروري الرجوع الى التجربة السياسية عند ماركس الشاب كصحفي سياسي وكشاب ليبرالي هيغلي جديد (يراجع الفصل السابق). ففي مقالاته في «رينيشه زيتين» بصورة خاصة، يبرز ماركس باطل المناقشات السياسية في الديت الريناني الخاضع لسيطرة كبار الملاكين العقاريين. وفي الحالة المعينة لقانون صدق عليه الديت وزاد في عقوبة القمع ضد سرقة الاحراج، لاحظ ان هذا القانون هو التعبير، لا عن المصلحة العامة، بل عن المصالح الخاصة المسيطرة على الديت.

١ ـ انتقاد «فلسفة» الدولة

يوجد تناقض في النظام السياسي عند هيغل. من جهة، انه يصف بصفاء خالص بالنسبة الى عصره العالم الاقتصادي الواقعي (المجتمع المدني)، وصراع المصالح وتقدم البرجوازية. من جهة اخرى، يؤكد ان الدولة، مع بقائها خارج الحقل الخاص، هي حاضرة فيه، وانها تحققه وان هذا الحقل الخاص يتعرف في الدولة على معناه الذاتي. واخيراً، ان نظامه الدستوري الوضعي، المحافظ جداً، يركز اخيراً كل الارادة السياسية بين يدي «العاهل» الملكي بين يدي بيروقراطية الموظفين: ارادة خارجة تماماً عن المجتمع المدني بدلاً من ان تكون حاضرة الوجود فيه.

يلاحظ ماركس ان هيغل لا يحيد عن الوقوع في هذا التناقض الا بفضل مسلمته المثالية: فالعلاقات (الواقعية بالنسبة الى ماركس) في المجتمع المدني، ليست، بالنسبة الى هيغل الا ظاهراتية خالصة، انها توضيع مؤقت للعقل. وبما ان الدولة هي الشيء الذي يتيح للعقل ان يعي ذاته بعد توضعه وتجسده في ظاهرة المجتمع المدني، فهي اذاً، وبآن واحد، واقع هذا المجتمع وعقلته. وهكذا اصبح عالم الواقع عالم المثال.

وهذا الاخير هو الوحيد الواقعي. ان الدولة هي حقل التوافق وحقل الكونية.

وانطلق هزء ماركس ضد هذه الاستيهامية (او التصور الوهمي): فبدلاً من العائلة، والكتل الاجتماعية، والمجتمع المدني وضع هيغل مفهوم «العائلة»، ومفهوم «الكتل الاجتماعية، الخ». ولكن هذا لا يمنع هذه الحقائق من الاستمرار في التواجد. ولذا ظلت تناقضات المجتمع المدني متواجدة.

على الاقل، هل ان الحياة السياسية للمواطن في الدولة، بمنأى عن هذا التناقضات؟. حتى قبل ان يبين ماركس ان لا شيء من ذلك يحصل عملياً، يقول: بالنسبة الى الفرد المواطن، ان هذه التناقضات لن تُحَلّ عند المستوى التي تتواجد فيه، بل ضمن حلقة خارجية لا يكون فيه المعنيون فقط ارباب عائلة، وعمالاً، او ملاكين، بل مواطنين. وهكذا تتحول التناقضات الى تناقض عاد شامل: تناقض الانسان الخاص، وتناقض المواطن. لان هذا الفصل بالنسبة الى ماركس هو العيب الجذري في كل وجود سياسي.

الدولة لا يمكنها ان تكون ما تطمح ان تكونه (مايزعم هيغل انها هو): ان وجودها كواقع خارجي عن العلاقات الاجتماعية الفعلية يمنع عليها ذلك (اي يمنعها من التحقيق).

يؤكد هيغل بان جوهر الدولة يقوم في سيادتها ويركز عملياً هذه السيادة في شخص انسان: من السهل تبين ان هذا الرجل الواقعي هو خارج عن الشعب الفعلي. ولكن ماركس يضيف في آخر دراسته، حتى لو كانت الدولة ديموقراطية فإن الواقع لن يتغير بصورة أساسية.

ان كل سيادة تفترض فعلاً وجود سلطة ووجود تحكم تم ممارسة هذه السلطة وهذا التحكم وبالتالي وجود تناقضات وخلافات ولما كانت هذه السلطة، لا يمكن ان تسلم الى كل فرد او شخص بصورة إفرادية فإنها تسند إلى فرد وإلى جهاز، خارج عن الفرقاء، او منفصل عنهم ظاهراً ولكي نكون أمام ديموقراطية حقة، يتوجب إذن توفر شرطين:

١) أن لا يكون السلطان شخصاً تجريدياً، وبالتالي ان يتطابق فعلاً مع كل المجتمع الواقعي «وهذا يعني نهاية الدولة».

٢) أن لا يكون هذا السلطان كائناً عملياً خاصاً (ملكاً أو مجلساً) ولكن مادامت الخصوصيةهي التي تميز العلاقات الاجتماعية الواقعية وطالما أن الصراع قائم، فإن سيادة كل دولة تُبقى دائماً سيادة خاصة؛ وأن الدولة لن تكون الإطار الشامل الذي تزعم أنها هو. ان الدولة مصابة بخصوصية مزدوجة تجعلها أجنبية:

ـ خصوصية الكتلة الاجتماعية التي تميزها عن غيرها من الكتل الأخرى.

ـ الخصوصية التي تجعلها خارجة على الحياة الاجتماعية الفعلية من جراء نزوعها الى التسوية والى التوفيق.

ولهذا «فالجمهورية السياسية هي الديموقراطية داخل الشكل المجرد للدولة» (نقد فلسفة الحق لهيغل). ان الجمهورية الديموقراطية البورجوازية هي بالتأكيد، تقدم، من حيث انها ـ بوضعها السيادة بين يدي المجالس التمثيلية، حيث تصادم الاحزاب ـ تعترف، الى حد ما، بتناقضات المجتمع المدني، ولكنها تزعم بان هذه التناقضات تحل وتسوى من قبل المواطنين (المتميزين (ايديولوجياً) عن الافراد او الاشخاص كافراد بعينهم) في عالم مختلف تماماً، هو عالم الدولة.

وتتم العودة هنا اذاً الى مسلمة هيغل المثالية: الدولة هي التي تكمل وتشكل المجتمع المدني. ويقول ماركس لما كان الوسواس السياسي هو الذي مايزال يولد الى اليوم «هذا» الوهم... في حين انه، بالعكس، بالواقع، الدولة هي التي تقوم على الحياة الاجتماعية» (العائلة المقدسة).

٢ ـ انتقاد اصلاحات الدولة

الف) الدولة محررة من الدين

لا يقف ماركس طويلاً عند الاطروحات القائلة بان التحرر السياسي للناس يتم بفضل الغاء كل الامتيازات السياسية لصالح دين ما في الدولة. يرد ماركس على برونو بوور بصورة خاصة الذي عرض في مؤلفه «المسألة اليهودية»، هذه الاطروحة، بقوله: اولاً ـ بان الدولة اللادينية تفصل الدولة الدنيوية عن الدين «الخاص» (الموضوع خارج الدولة). وبالتالي، فان علمانية الدولة لا تلغي الدين بل تمنحه كامل استقلاله كما يمنح هذا الاستقلال للدولة، ان الحياة الدينية «الخاصة» هي دلالة على فصل الوجود البشري الى قسمين. ثانياً ـ يضيف ماركس، ان المواطن التابع للدولة التي تدعي لنفسها مظهر الكونية، لانها متخلصة من خصوصية الدين، لا يسلم كامل ذاته لهذه الدولة: انه يعزل عنها او يتخلص منها ذاته الدينية. ان الديموقراطية السياسية «العلمانية» تظل اذاً، بصورة اساسية دينية من جهة ان الانسان فيها يتصور حياته الحقة وكأنها ابعد من فردانيته الذاتية.

ان افراغ واسقاط الانسان لكُلّيته النهائية (لكينونته النوعية) في «كل آخر» او «فيما وراء»، هو جوهر الدين وهو العلاقة الدالة على كل استلاب.

يجب اذاً الغاء الدين. ولكن ماركس، وهو يعمل دائماً وفقاً لارتدادات ونكوصات متتالية، يؤجل الى وقت متأخر الدعوة الى الغاء الاستلاب الديني: يجب اولاً تحويل وتغيير التناقض القائم بين الدولة ورعاياها، بين المواطن والانسان الخاص.

وبالاختصار، عندما تتحرر الدولة من الدين اي تنفصل عنه، فان الوعي الديني عند الافراد يصبح حراً في الاعتقاد او في عدم الاعتقاد، والدولة حرة، ولكن الانسان لا يتحرر ابداً.

باء) انتقاد العقل السياسي.

بمناسبة عصيان النساجين في سيليزيا ومرسوم اتخذه بهذه المناسبة فريدريك غليوم الرابع وفيه بدا العاهل وكانه «يرسم» الحل للشقاء الاجتماعي بالارادة الطيبة من قبل الادارة وبالاحسان المسيحي من قبل القادرين، حاول ارنولدروج A. Ruge، في مقال في فورورتس Vorwärts، ان يبين ان قيام اية ثورة اجتماعية في ألمانيا هو امر مستحيل لأن «الروح السياسية» التي تتميز بها انكلترا، مفقودة لدى الامة الالمانية. والعُطْل، بحسب رأي روج، هو في شكل الدولة. وفي المفهوم السياسي، وفي غياب امثال هذه الاحزاب السياسية الخ.

وردُّ ماركس في نفس الصحيفة. ان الليبراليين الانكليز، بالرغم من «عقليتهم السياسية»، لا يستطيعون ايجاد شيء آخر، لمقاومة العوز، الا اقامة «بيوتات العمل» الرهيبة. واعتقدت حكومة «الكونفانسيون» الفرنسية لسنة ١٧٩٣ انها تحارب البؤس والمجاعة بواسطة بعض المراسيم، الامر الذي لم يمنع الشعب الجائع من الموت جوعاً.

لماذا؟ لان مبدأ الدولة بذاته يفترض وجود تناقضات تهدف الدولة (زعماً) الى ملافاتها. «الدولة هي مؤسسة المجتمع المدني، وهي لا تنفصل عنه. ان «النكسات» الظاهرة في الدولة الليبرالية الديموقراطية ليست اذاً معزوة الى اسباب عرضية طارئة او خارجة عن ذاتها وعن النظام الاقتصادي الذي انتج هذه الدولة (سوء ارادة الموظفين، مساوىء الخونة والمشبوهين، غياب الاحسان، قوانين طبيعية، الخ). ان مساوىء الدولة العتيقة ليست شيئاً آخر الا مساوىء النظام الاقتصادي الاجتماعي المتعلق بالرق؛ ان مساوىء ونكسات الديموقراطية السياسية ليست شيئاً آخر الا مساوىء المجتمع البرجوازي. ان وجود الدولة ووجود الرق امران محتومان لا ينفصلان.

اما الذكاء السياسي، فهو بالضبط، بالنسبة الى ماركس، هذا العجز الجذري عن ادراك الاسباب الاولى العامة «للمآسي» السياسية. وكلما كان «الفكر السياسي» اكثر نمواً، وكلما ازداد وعياً لحدود السياسة، كلما ازداد ضيقاً، وعلى هذا رأى روبسبير في الشوائب الاجتماعية وصدر الآلام السياسية، وعائقاً بوجه الديموقراطية النقية، وهو لا يرى من حل آخر الا تأسيس الديموقراطية على التقشف السبارطي.

ان مبدأ السياسة هو الارادة. وكلما كان الفكر السياسي محدوداً، كلما ازداد كمالاً وإيماناً باطلاقية قوة الارادة، متعامياً اكثر فاكثر عن الحدود الطبيعية والاخلاقية للإرادة، وبالتالي كلما كان اقل قدرة على اكتشاف مصدر الاضرار الاجتماعية» (ملاحظات هامشية).

كل حل «سياسي» هو اذاً حل جزئي. والثورة «السياسية» هي ثورة تقوم بها طبقة تطرح في الدولة الجديدة وضعها الخاص، وتعطيها كمهمة تحرير المجتمع باكمله، مع تحكمها بالنزاعات المتأتية عن سيطرتها. «هذه الطبقة تحرر المجتمع باكمله، انما فقط ضمن الفرضية القائلة بان المجتمع باكمله هو في نفس وضع هذه الطبقة، اي انه يستطيع الحصول على المال والثقافة، على هواه». (نقد فلسفة الحق لهيغل).

ان هذا لا يعني ان ماركس ينكر التقدم «الثوري» الذي تقدمه الديموقراطية السياسية البورجوازية. (خلال ثورة ١٨٤٨ في المانيا، نادى، وهو على علم كامل بالامر بدعم ثورة «سياسية» برجوازية». ولهذه الديموقراطية الفضل بانها تضع في الحكم طبقة تنشط تقدم القوى المادية، وتوحد بين القانون والمجتمع، وتنظم تصادم القوى الاجتماعية، وتعطي للبروليتاريا، الوسائل السياسية والحقوقية لكي تنمو وتتكون كطبقة. ولكن هذه الفضائل ليست فضائل ذاتية: فهي ليست الا العوامل التكتيكية في صراع الطبقات الذي هو الصراع الحقيقي الوحيد.

ولم يتغير ماركس مطلقاً بعد ذلك، حول هذا التصور - الوهم للاشكال السياسية. وفي كتابه «انتقاد برنامج غوثا» (١٨٧٥) اعترف ماركس «بان الدولة الحالية» هي واقع مختلف جداً في المانيا، وفي سويسرا او في الولايات المتحدة، ولكن، في كل مكان هناك صفة اساسية مشتركة: انها ترتكز «على ارضية المجتمع البرجوازي الحديث، المتطور نوعاً ما، من وجهه نظر الرأسمالية (نفس المرجع). ذلك هو الفرق الوحيد بين الدول الديموقراطية والدول الاقل ديموقراطية في العالم الحديث[1].

اذا كان الفرق الوحيد يكمن هنا فذاك لان الدولة لا تجد اساساتها الذاتية في ذاتها. الخطأ الذي اكتشفه بالضبط ماركس سنة ١٨٧٥ في برنامج الحزب الاجتماعي الديموقراطي الالماني هو: «انه بدلاً من معالجات المجتمع القائم «وهذا يصح بالنسبة الى كل مجتمع مستقبلي» كأساس للدولة الحاضرة «او المستقبلة بالنسبة الى المجتمع المستقبلي» تعالج، بالعكس من ذلك، الدولة كواقع مستقلٍ، له اساساته الفكرية الذاتية الاخلاقية والحرة (نقد برنامج غوثا).

٣ - نقد اشتراكية الدولة

لم يقدم لا ماركس ولا حتى انجلز، في اي مكان، اي نقد منهجي لاشتراكية الدولة - ومعارضتها المطلقة لكل منهج يهدف الى شركنة وسائل الانتاج من قبل الدولة - من قبل دولة غير دولة البروليتارية، ومن اجل الاعداد لالغاء الدولة بالذات - ليس بالامر المشكوك فيه.

وقد سبق ان بدأت هذه الادانة في اجابة ماركس على دوج سنة ١٨٤٥. والاحتقار الذي اظهره ماركس اتجاه اشتراكية الدولة عند لويبلان برز عند دراسته للثورة الفرنسية سنة ١٨٤٨ (صراع الطبقات في فرنسا سنة ١٨٥٠) وفيه يفضح السذاجة التي تقوم على الاعتقاد بامكانية الغاء فئة الاجراء، او بصورة ابسط تغيير الواقع العمالي بمجرد انشاء «وزارة عمل» في الحكومة الموقتة. «تنظيم العمل: ولكن جماعة الاجراء هم حاضراً التنظيم البرجوازي للعمل القائم حالياً».

ومعارضة انجلز وماركس لفردينان دي لا سال وللاتحاد العام للشغيلة الالمان ترتكز لا على معارضتها فقط للقومية بالمفهوم اللاسالي بل ايضاً على مواد برنامج لاسال الذي يطلب العون السياسي والمالي من الدولة من اجل مساعدة التعاضديات العمالية.

---

(١) يقبل احياناً ماركس بوجود أوضاع مختلطة وغامضة مؤقتاً، في كتابه «الثامن عشر من برومر ولويس بونا بارت» (١٨٥٢) وفيه يحلل نمو «السلطة الحكومية» (السلطة التنفيذية) في فرنسا منذ المركزية الكابيتالية حتى آخر ملكية تموز، ويصرح أن هذه السلطة كانت في البداية الآلة التي مكنت البرجوازية، من أن تهيء وتحضر تحررها، كما أنها كانت الآلة التي مكنتها من السيطرة. وأضاف أن السلطة التنفيذية تبدو مع الأمير الرئيس، وكأنها أصبحت مستقلة عن كل طبقة اذ أصبح بالامكان تسليمها لأي مغامر. ولكن، في الواقع - يقول - أن هذه السلطة تعبر في هذا الحين عن مطلب طبقة أخرى (غير مسيطرة ولكن مهمة) طبقة الفلاحين الملاكين الصغار.

هذه المطالبة ظهرت سنة ١٨٧٥ في برنامج الحزب الاجتماعي الديموقراطي الالماني، فثار ماركس قائلاً: «ان الاعتقاد بامكانية بناء مجتمع جديد بواسطة مساعدات الدولة بنفس سهولة بناء طريق سكة حديد جديدة، هو امر جدير بافتراضات لاسال». ولا يفيد في شيء واقع ان هذه الدولة المرتجاة هكذا «سوف» تكون تحت «رقابة» جماهير الشغيلة، لان هذا الشعب «عندما يطلب معونة الدولة على هذا الشكل، يظهر كامل وعيه بانه ليس لا في السلطة ولا هو ناضج لتسلمها» (نقد برنامج غوثا).

ولا يختلف الامر عن ذلك الا اذا استولت البروليتاريا استيلاءً كاملاً على الجهاز الحكومي وليس بشكل ديموقراطية «شائنة» ولكن بشكل ديكتاتورية. وايضاً، وحتى في هذه الحال، ان «اشتراكية الدولة»، لن تكون «غاية» بل وسيلة انتقالية للعبور الى الشيوعية.

في «الانتي دورن» (القسم الثالث، الفصل الثاني) يوضح انجلز المرمى من وراء تدويل القوى الانتاجية. يقول انجلز عندما تصل هذه القوى الانتاجية الى حالة من التطور بحيث تعجز الملكية الخاصة عن تشغيلها واستثمارها، وعندما تعجز الشركات المساهمة بالذات لا عن ذلك ايضاً، عندئذٍ سواء وجدت التروستات أم لم توجد يتوجب اخيراً على الممثل الرسمي للمجتمع الرأسمالي، اي الدولة، ان تتولى الادارة». واذا بُدِئَ هذا التدويل بضرورات اقتصادية حقيقية وفعلية فان ذلك يعني ان تقدماً اقتصادياً يلعب دوراً ثورياً بصورة موضوعية. لا شك «ان تحول وسائل الانتاج الى ملكية الدولة لا يلغي صفة رأس المال عن هذه الوسائل. والدولة ليست بدورها الا التنظيم الذي يتخذه المجتمع البرجوازي من اجل المحافظة على الظروف الخارجية لاسلوب الانتاج الرأسمالي في وجه التعديات الحاصلة من قبل العمال ومن قبل الرأسماليين الافراد. والدولة العصرية، مهما كان شكلها، هي مَكِنَةٌ رأسمالية اساساً... كلما ازدادت اتجاهاً نحو الرأسمالية، الجماعية، في الواقع، كلما ازدادت استغلالاً للمواطنين». ولكن «العلاقة الرأسمالية تصل الى ذروتها ثم تنقلب» وعلى هذا «لا تكون ملكية الدولة لوسائل الإنتاج حلا للمشكلة، ولكنها تحمل في ذاتها الوسيلة الظاهرة او الشكل الذي يرتبط به الحل.

وهكذا تكون الطريق «الواجبة الأتباع» معلومة لدى البروليتاريا، بفضل الرأسمالية بالذات، ولن يكون أمام البروليتاريا فيما بعد، «الا الاستيلاء على سلطة الدولة»

٤ - نقد الطوباويات اللاسياسية ونقد الفوضوية

أظهر ماركس وانجلز احتراماً دائماً للطوباويات الشيوعية التي نادى بها أوين وفوريه. وحتى الشاب وتلن (رغم انهما حارباها) حرصا وقد دائماً على رد بساطات هذه العقائد، الى ان الأسباب الاقتصادية للأنقلابات العميقة التي حصلت في القرن التاسع عشر لم تكن قدظهرت.

وبالمقابل أعترفا لهذه العقائد بفضل هو أنها فهمت أن الملكية الخاصة، تخرب بصورة جذرية، وتقلب رأساً على عقب كل التنظيم الاجتماعي والسياسي حتى في بنيانه الفوقية الحقوقية والدينية والأيديولوجية، وأن البروليتاريا التي تتضرر منها ضرراً مطلقاً، ليس لها أن تتوقع منها أي خير.

الا ان ماركس وانجلز وجها ثلاثة انتقادات الى هذه المذاهب:

ـ ان هذه المذاهب ترى في الشيوعية محواً للفرد أمام المجتمع أو أمام الجماعة ولكن خروجية هذا، الكائن الاجتماعي بالنسبة الى الشخص الفرد (اي هذا التباين) هي أساس كل الاستلابات وكل الآلام.

ـ أنها تحل محل الملكية الخاصة العائدة لبعض المميزين تملكا لكل شيء من قبل الجميع، بحيث انها بهذا لا تعمل الا على تعميم العيب الاساسي القائم في كنه الملكية: السيطرة على الانسان باسم مقولة الاقتناء. انها نقيض الانسنة. فضلاً عن ذاك انها لا يمكن، بالتالي، ان تنتهي الا الى مطمع مقلص؛ كل ما هو غير قابل للتملك المشترك (ثقافة، نبوغ، حب لشخصي) ملغي: من هنا مشاعية المرأة، والمعاشرة للازواج، (الصحبة)، والاعتدال والبساطة، الخ:

ـ انها «تريد» الغاء الدولة «بين ليلة وضحاها» (انجلز Anté Dühring)، دون ادراك انه ليس بالامكان تحقيق الشيوعية عن طريق الغاء الدولة، بل على العكس، ان الشيوعية هي التي من نتائجها زوال الدولة بصورة تدريجية.

ان هذا المأخذ الاخير هو المأخذ الذي ما انفك ماركس وانجلز يوجهانه الى باكونين Bakounine والى كل الفوضويين. «كمنظر يعتبر باكونين صفراً، عدماً» (ماركس كتاب الى بولت ١٨٧١). وبرأي انجلز يزعم باكونين ان الدولة هي التي اوجدت رأس المال، وان الرأسمالي لا يحتفظ برأسماله الا بفضل الدولة. (رسالة الى ف. كونو ١٨٧٢). «وبالنتيجة، لما كان الشر الرئيسي، بالنسبة اليه هو الدولة، فانه يتوجب قبل كل شيء الغاء الدولة، وعندها يذهب رأس المال من تلقاء ذاته الى الشيطان» (نفس المرجع). بالنسبة الى ماركس وانجلز، انه هذا الرأي هو ضلال في التحليل المبتذل. انه مجرد «قلب» للفكر السياسي» عند الديموقراطيين: وفي الحالتين تعتبر الدولة كواقع مؤسس للمجتمع الاقتصادي.

ولكن هذا الضلال النظري يجر وراءه نتائج عملية خطيرة بالنسبة الى الفوضويين، في الواقع، اذا كانت الدولة الشر المطلق الذي عنه تصدر كل الشرور فان السياسة (اي العمل غير الثوري من اجل احداث انقلابات سياسية في المجتمع السياسي القائم) هي شر آخر يجب الاحتراس منه: «يجب القيام بالدعاية والطعن في الحكومة، ثم تنظيم الذات وعندما يصبح كل العمال من جانبنا اي الاكثرية نسقط كل السلطات، ونلغي الدولة، ونضع مكانها «تنظيم العالمية». هذا العمل العظيم، الذي تبدأ به المملكة الالفية، يسمى التصفية الاجتماعية» (انكلز، نفس المرجع).

وبهذا يعني، تناسي أن الدولة القائمة تستطيع، ويجب ان تُستَخدَم حتى تنجز كل التغيرات الاقتصادية التي تحقق كمال الرأسمالية حتى بلوغها ابعد تناقضاتها (يراجع القسم ٤ صفحة ٦٥٤) ان الفوضوية في نظر ماركس وانجلز هي مجرد عمل ارادي غير علمي لا يراعي لا العملية الديالكتيكية التاريخية، ولا ان الثورة ليست مجرد تفكير بسيط بالثورة بل هي تطبيق عملي Praxis[1].

والصدام بين باكونين وماركس داخل العالمية يعكس هذه المعارضة النظرية والتطبيقية. (يراجع القسم ٤).

٥ ـ انتقاد القومانية

ان انتقاد القومانية لا يحتل مركز كبيراً جداً في التأليف النظري عند ماركس وانجلز. فالقومانية فيه مصنفة في عداد «الايديولوجيات»، اي التصورات التي تقوم بفعل الظروف المادية في العالم. ولكن الانسان يصوغها ويجعلها من مكونات ذاته ويرفعها الى مستوى القيم. ولكن اذا كانت الحواجز التي ترتدي اشكال قوميات او دول تعبر عن ذاتها فوارق فعلية بين البشر، فاذا هذه الحواجز ليست الا نتيجة التحديد المؤقت (والذي يتلاشى في مجمله) للفضاء الجغرافي الذي تتم فيه اتصالات الناس في ما بينهم مع متوجاتهم. والطبقة التي تمتلك ضمن الحدود الجغرافية «للدولة» ما القوى المتجة في هذا الفضاء، تمتلك كامل الامة. وهي تموضع «هذا المملوك» وتجعله وطناً. «اما العمال فليس لهم ذاتياً اي وطن». (البيان الشيوعي) فضلاً عن ذلك ان الحدود الدولية والمنافسات بين الشعوب تزول اكثر فأكثر مع نمو البرجوازية وحرية التجارة، ومع السوق العالمية، وتوحيد الانتاج الصناعي وما يتبعه من تشابه في الظروف المعيشية المترافقة مع هذه المستجدات (البيان)».

ولكن الخلافات بين الدول القومية، مثل الخلافات السياسية الداخلية هي مظاهر ثورات تهز الرأسمالية. انها قد تكون مناسبة لتسريع العملية التي تصل بالبرجوازية الى اوج سيطرتها. وفي مطلق الأحوال ان الاطار السياسي القومي هو الاطار الطبيعي حيث يدور صراع الطبقات المباشر: وليست «الأمة محتواه بل شكله (البيان. ك. ماركس ـ انتقاد برنامج غوتا).

وانتقاد «القومية» و«حق الشعوب في حكم نفسها بنفسها» قائم عند ماركس كما انتقاده «للاممية» او العالمية (internationalisme).

---

(١) كل هذا لم يمنع السيد روبيل Rubel من الكلام عدة مرات عن «المسلمة الفوضوية عند ماركس»، (يراجع كارل ماركس محاولة في السيرة الفكرية، ص ١٠٦). غير أن ماركس لا ينتقد فقط صنف الفوضوية التي نادى بها باكونين، بل ينتقد كل المسلمات الفوضوية: هذه الفوضوية مهما كانت اشكالها، تقول بطريقة إنسانية متكونة بكاملها خلال فورية ثابتة عبر كل تاريخ الجنس البشري. فهل لأن مسألة التجسد وردت بأن معاً في البوذية، وفي المسيحية يمكن القول بأن مسلمة المسيحية هي البوذية.

عقب مساهمة ماركس وانجلز في الاعمال التحضيرية التي اولدت فيها بعد «حلف الشيوعيين». ثمّ التخلي عن الشعار السلمي الأممي القديم «لعصبة او حلف العادلين»: «كل الناس اخوة» واستبدل «يابروليتاري كل البلدان، اتحدوا». وبالفعل ليس بامكان كل الناس حالياً ان يطبقوا الأممية (اذا كانوا كلهم يستطيعون التفكير بها)، ان الاخوة الكونية ليست واقعاً، في حين ان الامة الدولة هي واقعة (على كونها اشتقاق)؛ وليست المناداة بوجوب الوجود انتقال الى الوجود وهنا كهنالك، لا يمكن للموقف المتمركس ان يفهم كرفض «للارادة الخيرة الطيبة» التي نادى بها كنت، وللارادية الذاتية الفيختية. ان الأممية الخالصة التأملية او الحقوقية هي بالنسبة الى ماركس من منتجات العالم البرجوازي، مثلها مثل القومية (القومانية).

- استنتاج. - لم يبق شيء من السياسة. ان فكر ماركس ليس، حتى الآن، الا «تحلل سياسي» ضخم. ان السياسة كاسلوب فكر وكاسلوب وجود، قد زالت تماماً. ولكن عندها كيف يتوجد الانسان؟ وما هو التاريخ؟ وما هي صيرورة الانسان؟ ومستقبله.

المقطع الثالث - الاناسة (الانتروبولوجيا) عند ماركس

١ - منهج ماركس

لقد شدد ماركس كثيراً ودائماً على الصفة العلمية لاشتراكيته. وقد شدد كثيراً ايضاً على وحدة منهجه، وعلى المحتوى العلمي الذي يطبق عليه هذا المنهج.

في نظر ماركس لا يوجد «مضمون علم» انوجد مستقلاً اي قبل ان يستولي عليه الانسان ويعالجه. والا، فهذا يعني التسليم ان هذا المضمون هو معطى لبداهةٍ او حدسٍ محسوس وآني. وهذا يعني التسليم، قبل كل تجربة، بوجود «نومن» noumène اي «ذاتية محضة». ولما كان المنهج الماركسي، يبدأ برفض كل تطلقن absolutsation سواءً للحقائق الخالدة، ام لشيء يتوجد لذاته خارجاً عن الانسان الفرد.

مثاله، العلم السياسي الذي يُزْعم انه يطبق على مقولات اقتصادية اولية انه علم مزور، لانه يطلقن absolutise واقعاً هو النتيجة الموقتة لسلسلة كاملة من التفاعلات المتبادلة بين الانسان والطبيعة. انه لا يمكن ان يتجاوز هذه المرحلة التي افرزتها ليصل الى مطلق من المعرفة.

واذاً يجب الانطلاق من التجربة البشرية. اذ في الواقع. ان العالم المحسوس ذاته ليس شيئاً آخر، بحسب ماركس، غير النشاط العملي للحواس البشرية. (الاطروحة الخامسة حول فورباخ) ولكن لا موضوع المعرفة، ولا ملكة العرفان عند الفرد، هما شيئان ثابتان: فالاول والآخر بينهما علاقة نشاط ديالكتيكي. ان اول معرفة للانسان، هي ايضاً شديدة الالتصاق بالطبيعة: انها ليست الا وعياً حسياً، الغرض الذي يعرفه الانسان يهرب منه سريعاً.. وعندئذٍ يجرد الفرد من الموضوع بعض الخصائص التي تزيد من حميمة معرفته وان كانت هذه المعرفة اقل آنية. مباشراً

عبر هذه الحركات المتتالية، يبقى العلم savoir معرفة محسوسة الا انها مفتتية ومؤنسنة، كما ان الموضوع الشيء المعروف هو ايضاً يغتني ايضاً بتحديدات جديدة (غير مرئية حتى حينئذٍ، واذاً غير قائمة بالنسبة الى الانسان). وهكذا تكون كل معرفة انتقاداً لان مضمونها ليس لا مطلقاً ولا محدداً وان حورها الذهن الذي يجري هذا العمل فيه. العلم يتقدم داخل تناقضات تبرز وتطرح للمناقشة مسائل جديدة.

الفكر البشري، في كل تنامياته، هو دائماً وسائلي (اي يستعين بالادوات والوسائل) انه يجوز في الظروف المفروضة عليه بفعل علاقة الانسان بالطبيعة من اجل ان يحقق ذاته وهكذا ليست عملية المنطق الديالكتيكي، بحسب كارل ماركس الا امتداداً للاعمال البشرية واعادة لها العلم لا ينخلق خارج التفاعل الذي به يحقق الانسان ذاته وينميها: انه ديالكتيك كالواقع بالذات، الذي هو غاية الانسان ومرامه.

وهكذا لا يكون هذا «العلم» نظرياً بل هو تطبيق عملي Praxis. وبذات الوقت، انه غير «تأملي» بل توري[1].

ان «الايديولوجية»، بحسب كارل ماركس، هي بالضبط الوهم القائم على علم يدعي لنفسه الاستقلال تفاعلية الانسان الحيوية وعن وجوده التجريبي، كما يدعي لنفسه ان من نتاج الوعي. ولما كان من الوعي لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير الكائن الواعي.... (و) الحياة هي التي تحدد الوعي» (الايديولوجية الالمانية). الواقع. ان الايديولوجية ليست «مستقلة» عن الواقع، انها ثمرة استلاب انزلق الى وجود الناس المادي.

٢ ـ المادية والانسنة

الف) طبيعة الانسان

كتب ماركس في «الاقتصاد السياسي والفلسفة» (١٨٤٤): «ان الطبيعة، المأخوذة بصورة مجردة، او لذاتها، المحددة بفعل انفعالها عن الانسان. هي بالنسبة الى الانسان عدم».

وبالعكس وقد شدد ماركس على هذه النقطة كثيراً، لا يوجد انسان (ولا وعي انسان ولا فكر انسان) بدون الطبيعة، وخارجاً عن نطاق المبادلات بين الانسان والطبيعة. هذان الطرحان يحددان تماماً مكان مادية ماركس: هذه المادية لا تعطي كل شيء للعالم الخارجي المحسوس.

الطبيعة انتجت الانسان، ولكن ليس في هذا الا الفعل الاساسي لتفاعلية سوف تجري بعد الآن، بين قطبين: الطبيعة والانسان (وهما جميعاً مرتبطان ومنفصلان). الطبيعة تنتج الانسان لكي

---

(١) إن ماركس لم يع تماماً دينه تجاه منطق هيغل الديالكتيكي والشكل الذي قلبه به إلا بصورة تدريجية، وخصوصاً انطلاقاً من سنة ١٨٥٨ (يراجع بصورة خاصة «مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي»، وفيما بعد، مقدمات «رأس المال» ومع ذلك، فانه لم يتوقف عن تطبيق هذا المنطق في كل مؤلفاته.

تأنسن والانسان بدوره، هو مجموعة احتياجات تجد كفايتها في الطبيعة اولاً.

من هذه العلاقة الاولى الطبيعة (بين الاحتياج البيولوجي للانسان وارضاء هذا الاحتياج في الطبيعة) الى العلاقات الاكثر تعقيداً بين الناس وبين المؤسسات، لا مفرّ من الاتصال ولا معدى من الاستمرار: «الاحتياج هو في اساس المجتمع والتاريخ». (ج - ي كالفز Calvez «فكر كارل ماركس، ص ٣٨٦). ولكن بين العلاقة الاولى المباشرة، والعلاقات التالية تُحشَر انتاجات الانسان التي هي وسائله لارضاء احتياجاته.

وسنرى ان الاستلاب قد ينزلق في عملية ارضاء الاحتياجات هذه.

باء) ولادة الانسان والمجتمع بفضل العمل

ان الحركة الاولى التوفيقية بين الانسان والطبيعة هي العمل الابسط (القطاف)

وبعد تجاوز هذه المرحلة عَمِلَ الانسانُ، وفصلَ، وصنَع الاشياء الطبيعية: وكان من الواجب رسم خطة، واختيار المواد وملاءمتها مع الغرض الذي يجب بلوغه. لقد كوَّن الانسان عقله. واستمد من الطبيعة شيئاً ما (الاداة) التي اندمجت في ذاته، ولكنه لم يستهلكها: الاداة هي وسيط بين الطبيعة والانسان. بعد الأن لم تعد الاشياء التي صنعها الانسان بفضل وسائل العمل المصنوعة من قبله اشياء بسيطة، انها منتجات خلقها بيديه.

لم يتم النظر حتى الآن الا الى علاقة الانسان بالطبيعة، العلاقة المباشرة أولاً، ثم المعقدة بواسطة العمل فيما بعد. ولكن هناك علاقة ثانية متزامنة مع هذه العلاقة انها العلاقة بين الانسان والانسان الآخر.

ان الانسان اذا كان وحيداً، منفرداً تجاه طبيعة فقط، فانه لا يتعرف على ذاته من خلالها، وتبقى الطبيعة غريبة عنه الى الابد لانها طبيعة اخرى. يجب ان يعرف الانسان ذاته من خلال احتياجه للطبيعة حتى تبدو له هذه حنونه. لماذا يتم الامر على هذا المنوال؟ لان ماركس، يضع في المنطلق ان «الانسان» ليس شيئاً آخر الا كائناً منبثقاً عن الطبيعة، قدرة (وقصديته) هي الكونية والشمول، وتحطيم خصوصيته، وتحطيم الفصل الذي يجعله في مواجهة الطبيعة، وكذلك تحطيم الحاجز الذي يفصله عن الانسان الآخر. هذا ما يقصده ماركس عندما يقول بانه يوجد في الانسان، منذ ظهوره، «الكائن النوعي» للانسان.

ان العلاقة الاولى، الاكثر طبيعية، والتي عرف بها الانسان الانسان الآخر كموضوع لاحتياجه والتي بها تبدأ الطبيعة بالتأنس بالنسبة اليه. هي العلاقة بين الرجل والمرأة، عرف الرجل والمرأة، أولاً، الاحتياج الطبيعي لكل منهما تجاه الآخر: ان لكل منهما طبيعة بالنسبة الى الآخر. ولكن، بفضل هذه العلاقة الاولى رأى الانسان نفسه كجنس بشري ؛ وهي اول علاقة اجتماعية، مباشرة ايضاً (اي بدون وسيط) مع الطبيعة، وهي ايضاً، مصدر ثقافة للانسان على

نفسه: ان هذه العلاقة الاولى عندما تبعث في الانسان الاحاسيس (التعلق، الغيرة، الخ) تحول وتغني طبيعته فيما بعد وبفضل العلاقات الاجتماعية الأكثر تعقيداً، من العلاقة العائلية الطبيعية، فرضت نفسها وساطات فيما بين الناس (تبادل المنتجات، العادات المشتركة أموال مشتركة) واولدت مجتمعات اقل قرباً من الطبيعة. ان طبيعة هذه العلاقات تظل قائمة دائماً، الا انها اصبحت، اكثر فاكثر، وليدة التربية. لقد دمجت البشرية اكثر فاكثر: ان عملية كونئة الانسان قائمة قاعدة.

ان عمل الانسان المنتج يدخل في هذه العملية، وفي الواقع ليس هذا العمل فقط، كما رأينا حتى الأن عملية توسط بين الانسان والطبيعة: انه يلعب ايضاً دور توسط اجتماعي. «وان احتياجي «أنا» يلقي كفايته بانتاج عملك «انت» وبالعكس. ان الانسان يفترق اذاً عن منتوجه، ليس لانه يتخلى عنه لغيره ببساطة، ولكن لان المنتوج، حتى قبل تبادله قد استبدل بالنسبة الى المنتج بثمنه او بقيمته، ولكي لا تكون هذه القيمة مجرد شبح، دون علاقة بالعمل المنتج، على يد الانسان فانها يجب ان تمثل واقعاً الفعل الانتاجي، ولكن، في سوق التبادل، تصبح هذه القيمة مستقلة، وعندما يتعرى الانسان من وسائل انتاجه على يد متملك، فان هذا الاخير يكون قد اختص نفسه ليس فقط بانتاج الشغيل، بل ايضاً بقيمة هذه الانتاج. اما الشغيل المغبون المحروم فلا يقدم الا قوة عمله. في حين ان كل ما ينتج، والوسائل التي بها ينتج، والطبيعة بالذات حيث ينشط، كلها مفصولة عنه والمجتمع الذي يستهلك هذه المنتجات، يصبح غريباً عليه، لان العمل فيه لم يعد وسيلة تقارب بين الناس بل مصدر تفرقة.

٣ - المادية التاريخية

في نظر ماركس، تاريخ الانسان في المجتمع ليس شيئاً آخر الا العلاقة الاساسية: انسان - طبيعة - انسان. التاريخ ينشأ وينمو انطلاقاً من الواسطة الاولى التي تضع الانسان على علاقة مع الطبيعة، والتي تضع الانسان على علاقة مع الناس الآخرين، اي العمل. التاريخ اذاً هو تاريخ توليد الكائن النوعي للانسان. بالعمل ولكل الواسطات التي تتفرع عن هذا العمل وهذا لا يعني القول بان التاريخ لا «يحكي» الا نمو القوى المنتجة: هذا يعني فقط ان هذه القوى المنتجة هي الوقائع التاريخية القاعدية، وانما هي اساس التاريخ: ولكن، بالطبع، يتضمن التاريخ ايضاً كل ما هو متفرع عنه (وبصورة خاصة كل الصيرورة الثقافية عند الانسان، وكل استلاباته وكل ما ينتج عن الاستلابات).

والتاريخ هنا ليس له من اساس آخر غير كل بقية الواقع. ولما كان الواقع، كما رأينا، هو ديالكتيك، فله صيرورة: من اجل هذا له تاريخ وانه تاريخ. ولهذا فالمادية التاريخية لا تختلف عن

المادية الديالكتيكية: انها تطبيق، على التاريخ، لعقيدة من اجلها يمتلك الواقع بنية ديالكتيكية(1).

وكما ان المادية الديالكتيكية، في مظهرها السلبي، تقوم اولاً على رفض كل معطى ازلي او فوق التجربة الحسية، كذلك المادية التاريخية. في مظهرها السلبي، تقوم على رفض كل قراءة للتاريخ لا تنطلق من الحدث التاريخي الاساسي. انها ترفض كل قراءة للتاريخ تقوم على القبول، كموضوع من التاريخ. اما بموضوع سماوي (الله، العناية الإلهية - الروح) واما بموضوع لا يكون بذاته الا اشتقاقاً من العمل الابداعي للانسان (افكار الانسان، الامم، الدول، الامبراطوريات، الكنائس). وبشكل خاص انها ترفض الفلسفة الهيغلية للتاريخ، التي تجعل من هذا الاخير تاريخ الروح Esprit، والتي تهدف الى العودة بكل الواقع الى توضيعات مثالية للروح. رفض ايضاً «التاريخ الفلسفي» على طريقة برونو بوور Bruno Bauer الذي يجعل من التاريخ مجرد معارك افكار.

ولكن لكي يكون التاريخ البشري واقعياً وأميناً، تجب العودة الى الفعل الأول الذي انشأ الانسان وجعله مختلفاً عن بقية الطبيعة وعن الحيوانات: انتاج السلع من أجل اشباع حاجاته. هنا يبدأ التاريخ وعلى هذا يستمر. لا شك ان اشباع الحاجات الأولية قد ولَّد حاجات اخرى ولدت بدورها أدوات جديدة وعلاقات تبادل الخ. لا شك ان العلاقات الاجتماعية تغتني وتتغير بتغير الكيفية الاجتماعية للانتاج، ولكن في الأساس يوجد دائماً الانسان. التاريخ البشري لا يمكن ان يحكي الا حكاية الانسان. ولكن هذا الانسان هو بصورة أساسية، تركيبة من الاحتياجات يمكن اشباعها بالعمل المنتج. واذا عمد التاريخ الى قص حكاية احداث الانسان متغاضياً عن هذا الحدث التاريخي الاساسي، فانه لا يستطيع عزو أسباب الاحداث البشرية الا الى تحريفات او الى احداث جانبية.

هناك دائماً، تفاعل، فيما بين العلاقات الاجتماعية والقوى المنتجة. ان هذه تحدد تلك التي بدورها. تولد احتياجات ووسائل اخرى لارضائها: ان مستوى معيناً من القوى المنتجة قد ولَّد العلاقة الاجتماعية للملكية الخاصة التي وفرت بذاتها الشروط من أجل تقدم جديد في وسائل الانتاج.

ورفض ماركس، كحدث تاريخي اساسي، ضمير الانسان ووجدانه، فهل هذا يعني ان هذا الضمير غائب عن التاريخ وانه لا يلعب فيه دوراً؟ أبداً. ما يرفضه ماركس هو القول بوجود ضمير ووعي خالص، كامل من قبل، له كل أبعاده، مهيمن كآله حافظ أو كجني غير منظور فوق الذات الطبيعة للانسان. وعي خارج عن الابداع الذاتي التدريجي للانسان. ان الوعي

---

(1) حول العلاقة بين «المادية التاريخية» و «المادية الديالكتيكية» يراجع:

Henri Lefebvre: La materialisme dialectique pp. 61- 97 et J- Y. Calvez: La Pensée de karl Mark pp. 408- 416.

مرتبط دائمًا تاريخياً بطبيعانية الانسان انه ينمو معه، مع تقدم لغته، مع ثراء علاقاته الاجتماعية، مع الوسائط المتمادية التعقيد، وايضاً خلال الاستلابات التي هو ضحيتها (ولكن الانسان المستلب، بعد ان فقد وجدة ذاته الفعلية، يمكن ان يقع في الوهم ويعتقد بان وعيه منفصل عن العالم «الارضي» وانه منفصل بصورة جذرية عن العمل المادي.

أ ـ الحتمية والحرية: هنا تبرز صعوبة تناول المعنى الصحيح للحتمية الماركسية.

يقبل ماركس بأن الوعي هو الشرط الذي بفضله يستطيع الانسان التعرف على انه توجد علاقة بينه وبين الطبيعة، بينه وبين الناس الآخرين. ويقبل بوجود علاقة ديالكتيكية بين الوعي والكائن وان الوعي ناشط.

ومع ذلك فهو لا ينفك يؤكد بأن أسلوب الانتاج (قوي منتجة+ علاقات اجتماعية قائمة على أساس هذه القوى المنتجة) أو ما يسميه ماركس بالبنية التحتية يحدد ويكشف المكونات الاجتماعية للوعي (مؤسسات اخلاقيات ايديولوجيات) او ما يسميه ماركس بالبنيات الفوقية.

ليست الماركسية مجرد حتمية ميكانيكية، ولا هي ايضاً مجرد حركة اقتصادية، وهذا ما سبق للمادية الديالكتية ان بيته. ولكن اذا كان من الواضح ان ذات الانسان هي نشاط (وحرية) فانها ايضاً تأثرية سلبية، الناس يصنعون حيواتهم، ولكنهم لا يصنعونها ضمن ظروف اختاروها هم بحرية، انهم يتأثرون على الأقل جزئياً بالظروف التي لم ينشئوها بأنفسهم من العدم. ان منتجات الوعي الانساني ذات تبعية طبيعية بالنسبة الى البنية التحتية التي تكون الوعي داخلها، وتؤثر مكونات الوعي هذه بدورها في البنية التحتية، انما داخل ظروف تعززها التبعية الأولى. وبقول آخر، ان البنيات الفوقية، وان بدت ناشطة لا يمكنها ان تبدل منفردة، كيف ما كان واينما كان، الظروف المادية التي تسببت في نشأتها.

الانسان حر، ولكن حريته مشروطة، والوعي عنصر ناشط في تطوير التاريخ، ولكنه لا يحتوي بذاته على هذا التطور. الوعي ضروري لكي تتم الثورات ولكن فقط عندما تتهيأ الظروف المادية، اي عندما يوجد تناقض بين النمو الضخم الجديد للقوى المنتجة وبين العلاقات الاجتماعية التي تكونت على أساس النظام الانتاجي القديم. وعندما تتحقق هذه الظروف عندها يرتبط الوعي الثوري بالتجربة وبالواقع، وعندها لا يكون هذا الوعي مجرد استشباح او توهم.

ويستنتج ماركس: «لنهذا لا تتصدى البشرية الا لمهمات تستطيع حلها، اذ من نظر الى الاشياء عن قرب، يجد دائمًا ان المهمة بالذات لا تبرز الا حيث تقوم الظروف المادية للحل او على الاقل عندما تتهيأ مثل هذه الظروف». (مساهمة في انتقاء الاقتصاد السياسي).

ب ـ الاخلاق

في هذه الفلسفة المادية للتاريخ وللحرية تبدو المهمة الاخلاقية للانسان وكأنها امر الزامي: فالانسان مهمته انه يتحرر من الارتهان الاقتصادي لكي يحقق ذاتيته النوعية. ولكن القيم التي

بإسمها يتحقق هذا التحرر ليست علوية سماوية اطلاقاً ولا هي فوق التجربة البشرية، انها مرتبطة بالتاريخ وهذه القيم لا تتناقض مع الواقع (الذي يستخدمها كنمط) بل تنبثق من الواقع دون ان تنفصل عنه كلية. بالطبع يستطيع فكر الانسان دائمًا ان يضع القيم خارج نطاق كل علاقة مع التجربة المحسوسة ولكن عندها لا تعود المهمة الاخلاقية التي يتصدى لها الفكر مرتبطة بالظروف المادية الضرورية لتحقيقها: بل تصبح الاخلاق ـ العزاء، الاخلاق ـ الأمل والأمنية.

ان هذه الاخلاقيات ليست فقط مجرد تأملات غير موجهة نحو العمل، بل هي خيالية: لان الوعي يظن ان اكتشف قيمًا مطلقة وأزلية، في حين انه في الواقع لم يستطع الا اضفاء الاطلاقية على مراحل تاريخية من عملية تفاعل انتاج الانسان (هذه العملية التي لا يستطيع الوعي ان يستبقها لأنه ليس الا وعي الكائن المحاط والمقيد بالظروف الخارجية»[1].

يوجد إذاً أخلاقية ماركسية ولكنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بجدلية الواقع. انها، في كل لحظة من لحظات التطور التاريخي، مشروطة مرهونة بالظروف القائمة التي تولد الارتهان الجذري.

إن جدلية الواقع لا تلغ ولا تبطل نفع الوعي للأمر الأخلاقي، ولكنها تفرض عليه الحدود الموضوعية التي تمكنه، وهو في داخلها من أن يصبح واقعاً وممارسة وطالما ان الانسان لم يحقق ذاتيه مع الطبيعة ومع الانسان الآخر، وبايجاز طالما انه يبقى أسير التحديدات والمفروضات فان المهمة الوحيدة، الأخلاقية والعملية، التي تعترض حقاً حريته، هي أن يتجانس بنشاط مع صيرورته. وبايجاز ان الأمر الحتمي اللازم هو الانصياع والانسياق للثورة.

٤ ـ الارتهان الاقتصادي وصراع الطبقات

أ ـ الارتهان والاستلاب:

رأينا أن الارتهان الممكن قد بدا انطلاقاً من العلاقة بين الانسان وانتاجه والحق يقال ان الارتهان بالنسبة الى ماركس ليس فقط ممكناً بل هو حتمي. وكل تاريخ الانسانية هو تاريخ ارتهانات الانسان: تجاه منتوجه ـ ايضاً تجاه حرمانه منه. والارتهان هنا ليس فعلاً نتيجة «سقطة او «غلطة» انه لا يتصف بأية صفة اخلاقية. انه النتيجة المؤلمة (ولهذا يجب الغاؤها) الناجمة عن الافتراق الحاصل عند بعض مراحل تطور الانسان، بين ذاته الفعلية ومنتوجاته.

(١) هذا بالطبع، يثير اعتراضاً: كيف تستطيع الماركسية في هذه الظروف ان توجد، وكيف استطاع ماركس أن يتصورها؟ لأن الماركسية ترتكز بأكملها على «وهم» صيرورة الانسان، والانسان الشامل المنتهي من عملية خلق ذاته، أولاً يجب الافتراض بأن «وهم الكلية» يبني في وجوده الحين الذي تتحقق فيه ظروفه؟ وإذا كان الأمر كذلك، من اين يأتي هذا الوهم؟ وأين يوجد «ضماناته»؟ يبدو أن الماركسية تقدم أو تستطيع أن تقدم جوابين:

أ) «الوهم» يزول بصورة تدريجية بالشعور بكل التاريخ البشري (تأنيس الطبيعة التدريجي واجتماعية الانسان التدريجية) وفي ضوء أول عمل توسطي للانسان.

ب) الماركسية لا تظهر الا في وجود البروليتاريا التي تعطي صورة للانسان الكوني في أسفل دركاته.

والى حدٍ ما وبعد التضخيم، يمكن القول ان الاستلاب او الارتهان هو «عكس أو «نقيض» الموضوعية (objectivation).

ان الانسان يتموضع (اي ينظر الى ذاته كموضوع) بصورة دائمة، اي انه يخرج من ذاته ليحل في الاشياء: وعادة يكون هذا التموضع الشرط الذي يسمح للانسان ان يكتسب مضموناً جديداً او ايجابياً. والسلبية التي تتمثل بالتجسيد الخارجي تنحل عادة بفعل ان الانسان يعي حالاً انه اكتسب مزيداً من الحياة الانسانية وانه يتمتع بها. والارتهان يشكل بذاته ظاهرة تموضع ولكن معكوسة وسلبية.

ويستمد الارتهان مصدره من الحياة الاقتصادية: فعندما يبيع الشغيل في السوق قوة عمله، فان المنتوج لا يعود اليه بل يتخذ وجوداً مستقلاً عن ذاته.

ان رأس المال، والقوة التبادلية، والمال هي تجريدات بعيدة من واقعها (أما العمل الاجتماعي فمجسد فيها): ثم تصبح اشياء الا ان هذه التجريدات غير الواقعية تظل مع ذلك فاعلة فتؤثر في العالم الاقتصادي وتساهم في تطويره وتغير بالتالي في الانسان وفي وعيه. والوعي عند البروليتاري، نظراً لكونه لا وعيا بالنسبة الى حياته الحقيقية، سوف يتحرك في اطار حياة وهمية خيالية تختلف بدورها الاوهام التي منها: الاديان والافكار الاخلاقية، الخ. وبالمماثلة فان وعي الرأسمالي المأخوذ بالصنميات التي ارتهن لها، يختلق الاوهام والايديولوجيات التي تعبر اولاً، عن الوضع الحقيقي الذي تكون فيه هذا الوعي لتغطيه وتطغى عليه. واذن فكل هذا العالم مزور، ومع ذلك فانه يلعب دوره في مجموع العملية التاريخية.

ب ـ صراع الطبقات

ان تملك وسائل الانتاج الخاص يقتضي تقسيم العمل. وهذا التقسيم له مظهره الايجابي من ناحية انه يحقق تقدماً في تشريك العمل اي جعله اشتراكياً عن طريق السوق). ولكن هذه القوة المنتجة تستعصي على رقابة الانسان وتحدث بدورها مفاعيلها الخاصة.

ان متقلدي المناصب العليا يحتكرون وسائل الانتاج وملكية هذه الوسائل تسمح للملاكين بان يتناقلوا فيما بينهم المناصب القيادية التي يستبعد منها غير الملاكين. وعندها تبرز الطبقات الاجتماعية.

«ان تاريخ كل مجتمع، حتى أيامنا لم يكن الا تاريخ صراع الطبقات» هذه القاعدة التي يفتتح بها القسم الأول من «البيان الشيوعي» هي قبل كل شيء تعبير عن منهجية انتقادية لقراءة التاريخ: لا شكل آخر واقعي وعلمي لفهم معنى التاريخ الا انطلاقاً من الحدث التاريخي

الاساسي ومن الارتهان الاقتصادي. انه يعني ايضاً وبآن واحد ان لهذا التاريخ هدف: الغاء صراع الطبقات.

وهناك تأويلان ضالان لهذه العبارة الشهيرة يجب استبعادهما:

أ ـ لم يقل ماركس مطلقاً ان صراع الطبقات هو «حتمية» تثقل عاتق البشرية: فهذا الصراع لم يكن دائماً موجوداً (تراجع الجماعات البدائية) وليس هو «جوهر» أو «روح البشرية» انه ينتهي يوماً ما ـ دون ان تضيع مع ذلك المكتسبات المادية والثقافية للانسانية.

ب ـ ولم يقل ماركس ايضاً ان هذا الصراع كان منذ اوائل العصور، هو «معطى»» ازلي او «خاصية» ثابتة عند الانسان التاريخي. لقد تغير زخم هذا الصراع، ووجوده لم يكن دائماً حاضراً في الاذهان. والحق يقال، ان الحدة الحالية ذاتها التي بلغها صراع طبقتين ممتازتين، متعاديتين تماماً ومبتلعتين للفئات الاجتماعية الوسيطة، هو الذي، بصورة تراجعية، أبرز وأوضح كونية وشمولية هذا الصراع عبر كل التاريخ، كما أوضح تطوره ونموه، وهو الذي بين احتمال الامكانيات العملية لنهايته[1].

ج ـ البرجوازية والبروليتاريا

في عصر الاقتصاد الرأسمالي لم يعد من بقاء ممكن الا لطبقتين فعليتين: البرجوازية والبروليتاريا. لا شك انه ما يزال يوجد تكتلات اجتماعية اخرى: النبالة الاقطاعية، طبقة الفلاحين الطبقات الوسطى والحرفيون والبروليتاريا السفلى.

ولكن هذه الطبقات جميعاً ليس لها او لم يعد لها معنى فعلي في وضع القوى المنتجة في الاقتصاد الرأسمالي وفي علاقات الانتاج التي تعبر عن هذا الاقتصاد ووعيها لم يعد يتكيف مع الوضع الفعلي للعالم الحديث مع الثورة التي يحملها هذا العالم: فهذه الطبقات تعرف من هو عدوها ومن هو منافسها، انها محرومة من الوعي الطبقي.

وكل معنى الواقع الاقتصادي والاجتماعي «والفوقي البنية» للمجتمع الرأسمالي، يتجسد اذاً في طبقتين تعبران تماماً عن هذا الواقع. وظهور هاتين الطبقتين ـ او بصورة ادق، وعيهما لذاتيهما كطبقة ـ لم يكن متطابقاً بدقة. لقد تكونت البرجوازية اولاً كطبقة وهي التي لعبت دوراً ثورياً، بصورة موضوعية، ضد العالم القديم وضد العلاقات الاجتماعية القديمة، والبرجوازية هي التي انشأت الظروف التي اتاحت البروليتاريا ان تعي ذاتها كطبقة، اما في هذا الوقت فالبروليتاريا هي التي تلعب دوراً ثورياً.

---

(١) قلما تدعو الحاجة إلى الالحاح على دحض تأويل آخر شائع وخاطىء: إن القول بصراع الطبقات لا يعني تبشيراً بالحقد بين الطبقات، ولا حتى مجرد إثبات حقد معين أعمى خلقته مكانة نظام الانتاج، كل ما يمكن قوله هو أن الوعي الواضح لصراع الطبقات من قبل البروليتاريين، ورفض الأوهام التي يمكن أن تزخر أو تحرف هذا الوعي، هما بالفعل من تعاليم الماركسية.

د ـ البرجوازية:

البرجوازية بحسب رأي كارل ماركس هي التاج وهي الممثل وهي المستفيد من بعض التحولات الكبرى التي عملت على وضع العراقيل والعوائق بوجه قوة الانسان الانتاجية. القضاء على الافق الجغرافي المحدود بفضل السفرات الملاحية الكبرى، وتطوير التجارة بشكل غير محدود، والتحرر من الحدود التكنولوجية المؤسسية التي تحد من أساليب الانتاج بفضل تقسيم العمل الصناعي والغاء الانظمة النقابية، كوننة السوق الذي وسع الفضاء الاقتصادي.

لقد ساعدت البرجوازية على القفز بصورة هائلة نحو كوننة الانسان: لقد ملأ الكون بقدرته، وبالتالي اصبحت الطبقة البرجوازية المتحكمة بوسائل الانتاج، الطبقة المسيطرة، «واستولت في النهاية على السلطة السياسية المطلقة في الدولة التمثيلية المعاصرة». (البيان الشيوعي).

ان السيطرة السياسية التي مارستها البرجوازية لا تشبه اية سيطرة اخرى. انها تتميز عن غيرها من السيطرات التي مارستها الطبقات القديمة التي سيطرت من حيث انها حملت مثلها طابع الكونية (اللامحدودية) بالاضافة الى سيطرتها على الحياة الاقتصادية. لقد حصرت ووحدت الادارة والغت التنظيمات القديمة الضيقة والخصوصية في المهن وفي المحافظات وفي الهيئات.

لقد أقامت البورجوازية بعد أن قضت على امتيازات الاقطاعيين القديمة التي كانت متعددة ومعقدة، نظاماً سياسياً لا يرتكز، بفضل فصل المواطن عن الرجل الفرد العادي الا على أفراد متساوين في الحقوق السياسية. وقد فصلت البورجوازية الدولة عن الدين، وهكذا جعلت الجهاز السياسي أكثر تجريداً.

فمن أين تأتي هذه الصفة التجريدية الوهمية للسيطرة السياسية البوجوازية ـ إنها لا تأتي فقط من التحولات الاقتصادية المشار اليها أعلاه، بل من واقعة (حتمية) أن العلاقات الاجتماعية أصبحت تقوم بعد الآن على أساس معيار وحيد شامل قابل للتداول بصورة مطلقة: المال[1]. من هذا المعنى يعترف ماركس للبورجوازية بثلاث فضائل:

ـ البورجوازية هي التي خلقت القوى الاقتصادية الضخمة، وأولدتها من عمل تزداد اجتماعيته أكثر فأكثر.

ـ لقد صدعت كل الناس بالأوهام وبالاصنام (الصنم الذي آمنت به المانيا النصف اقطاعية في سنة ١٨٤٨) وأست علناً المجتمع على واقع علاقات التجارة والانتاج ونزعت اذاً، وهذا هو دائمًا هدف ماركس، الى سد فراغ بين الواقع الطبيعي للانسان وعالم تصوراته.

---

(١) «كل العلاقات المبرقشة في الاقطاعية... حطمتها البرجوازية بدون شفقة حتى انها لم تبق علاقة أخرى بين الانسان والانسان، إلا المصلحة الجامدة، والدفع القاسي نقداً. لقد قضت البرجوازية على النشوة الدينية... ووضعت الأحاسيس العاطفية البرجوازية التي كانت قائمة بين الناس البسطاء، في المياه المجلدة لصالح الحسابات الأنانية». (البيان).

ـ ان تطوير القوى المنتجة ادى الى تناقضات فيها بين هذه القوى وبين علاقات الانتاج التي صدرت عنها. ان الملكية الخاصة هي اضيق من ان تتسع للجماهير الضخمة المعنية. والبرجوازية مضطرة الى مواجهة ازمات دائمًا أعم وأضخم». ولكن البرجوازية لم تقدم فقط الاسلحة التي سوف تقضي عليها فقد انتجت ايضاً الاشخاص الذين يستعملون هذه الأسلحة ـ العمال المعاصرين، البروليتاريين» (البيان).

هـ ـ البروليتاريا:

ان البروليتاريا هي الى حد ما نقيض البرجوازية، فهي مثلها، وليدة نمو القوى المنتجة ونتيجة تراجع كل التحديدات التي تحد من الانتاج ومن التجارة. والبروليتاريا كالبرجوازية، ذات رسالة كونية، انما سلبياً: كونية الشقاء، واللاتملك واللاوجود.

ان قانون النظام الرأسمالي هو ان البروليتاري لا يستطيع ان يجد عملاً لكي يقيم به اوده الا بمقدار ما يحدث عمله زيادة في رأس المال. وعمله بالذات خال من السمة الانسانية لان الشغيل يصبح مجرد تابع للآلة. والعمل لم يعد ثقافة لمن يزاوله. والعامل يصبح غير متميز عن الآلة، والمرأة وحتى الطفل يمكنهما ان يقوما بأعمال متشابهة أكثر فأكثر: ان السمات المميزة لفردية الشغيل تمحى ويصبح البروليتاري شيئاً مجرداً أكثر فأكثر ويمكن تبادله: اداة عمل، نفقة انتاج. ان المصنع الكبير يغص بالجماهير العمالية، حيث تزول كل شخصية، وهذه الجماهير لا تشكل مجتمعات حقة. ان هذه البروليتاريا تتضخم بانتظام البقايا بكل المنبوذين من الكتل الاجتماعية الاخرى.

هذه السيطرة الاقتصادية الشاملة تنعكس على الصعيد السياسي: ان البروليتاريا هي الطبقة المستذلة تماماً.

ان السلبية السياسية عند البروليتاريا تظهر اولاً تاريخياً، بفعل ان البروليتاريا، في مرحلة اولى، ليس لها مصالح سياسية خاصة تعيها هي، وانها تناضل من أجل الاهداف السياسية للبرجوازية ضد اعداء هذه الأخيرة. ويبين ماركس كيف ان شعب باريس العمالي ناضل سنة ١٧٨٩ ـ ١٧٩٤ ـ مع الطبقة الثالثة ضد «المشبوهين» والمهاجرين، وكيف ان تجاوزات الهبرتيين Hebertistes وغضباتهم ضد «المعتدلين» هي «الاسلوب العامي» للنضال ضد النظام الملكي القديم، اي من أجل اهداف البرجوازية وأبدى نفس الملاحظة بمناسبة احداث شباط وحزيران سنة ١٨٤٨ في فرنسا (صراع الطبقات في فرنسا).

ان الصراع السياسي الخاص بالبروليتاريا سوف يبدأ عندما يصبح الوعي لمصالحها أكثر حدة وأشد بروزاً، عند مستوى الدفاع عن العمل وعن المصالح الاقتصادية .ان تنظيمات الدفاع العمالي تتسع وتزيد من ضغوطاتها ويرى ماركس، ان هذا العمل ذا السمة النقابية، ليس في غائية بمختلف عن العمل السياسي، لان «كل صراع طبقي هو صراع سياسي» (البيان) ومنذ ان

تتحرك البروليتاريا كطبقة، فانها تتصرف «كحزب سياسي» (البيان). ان البرجوازية بحاجة دائمة الى التحالف السياسي مع البروليتاريا، اما ضد الاقطاعية القديمة، واما ضد الطبقة الفلاحية، وأما ضد البرجوازيات الأجنبية. والبروليتاريا حين تشترك في هذه الصراعات تكتسب وتكون لنفسها تربية سياسية خاصة حتى ولو حرمت وهذا ما يحصل عموما من ثمار النصر.

وبالرغم من نضالها، تجد البروليتاريا نفسها دائمًا مسلوبة وان عريها يتزايد، اذ تجاه البروليتاريا المنظمة، تقوم البرجوازية بالدفاع عن نفسها. وتصبح سيطرتها السياسية قمعية بصورة متزايدة وتجر وراءها في هذا الحلف الدفاعي الطبقات الوسطى والفلاحين. ولكي تقوي سيطرتها الاقتصادية فانها تكون لنفسها احتياطياً من العاطلين عن العمل في قلب البروليتاريا بالذات.

وعندها لا تعود البروليتاريا تعيش الا في العوز الشامل. فلا ملكية لها، ولا شخصية ذاتية، ولا عائلة ولا قوانين، ولا أخلاقيات ،ولا دين ولا وطن. كل شيء محتكر من قبل البرجوازي.

وضخامة هذا العري هي التي تحدث كلية وشمولية ومجموعية البروليتاريا، وتعطيها رسالتها الثورية الاستثنائية وجدلياً لا يمكن ان ينتج عن هذا اللاوجود المطلق الذي هو البروليتاريا الا ثورة تقلب ليس فقط هذا الاسلوب من الحياة «الخاص»، بل كل اسلوب في الوجود «خاص»، من أجل اقامة الانسان في كماله.

ان الثورة البروليتارية لا يمكنها الا ان تهدف الى الغاء كل الطبقات لان الوضع الحاضر للبروليتاريا يصور مسبقاً نقض «الطبقة». ان اصالة البروليتاريا قائم في انها ينكر عليها فعلاً وجودها حتى كطبقة اولاً، بهذا المعنى انها تنزع دائمًا الى ان تصبح أكثر عدداً، وعند اللزوم انها تنزع الى ابتلاع جميع الناس تقريباً، وانها تخسر بالتالي، الخصوصية المميزة «لطبقة اجتماعية». ثم، ان الاتساع اللامحدود للسيطرة البرجوازية ينزع الى حرمان البروليتاريين من وسائل العيش حتى التي قد تمكنهم من البقاء كطبقة مستقلة تحتفظ لنفسها بقسم من «الكائن الاجتماعي» المنقسم. ان البرجوازية تقطع العشب من تحت الارجل: «انها تفرز حفاري قبورها. وسقوط البرجوازية وانتصار البروليتاريا امران محتومان» («البيان، نهاية القسم الأول) وبسبب كونيتها السلبية، لا تستطيع البروليتاريا الا السير نحو الثورة الشاملة.

٥ ـ الثورات والثورة

أ ـ الطبيعة الواحدة لكل الثورات:

اذا عيد بالثورات كلها الى معناها المادي والجدلي فانها تصنف تحت تعريف عام: «عند مستوى معين من نموها، تدخل قوى الانتاج المادي في التناقض مع علاقات الانتاج القائمة او، ما هو تعبير حقوقي عنها، مع علاقات الملكية التي داخلها نمت هذه القوى، حتى ذلك الحين. وتتحول هذه العلاقات، من أشكال لنمو القوى المنتجة، قائمة الى عوائق ضد نمو هذه القوى المنتجة وعندها تبدأ مرحلة من الثورة الاجتماعية» (مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي).

وهكذا تسجل كل ثورة في جدلية التاريخ وفي جدلية الواقع. وغني عن القول ان كل الثورات التاريخية ليس لها نفس المرمى. ومن الواضح ايضاً ان كل ثورة معرفة هكذا، عند مستوى البنية التحتية، تؤدي الى تحولات استباعية عند مستوى النهيضات (البنيات الفوقية): ومع ذلك فهذه البنيات الاخيرة ليست الا مشتقات، انها لا تسبق ثورة الاسسية (البنية التحتية)، بل ويبدو دائمًا هناك تأخيراً (أحياناً ضخمًا نوعاً ما) في انقلابها على الأولى.

من نقطة الانطلاق هذه، ينتج استنتاج: كل الثورات هي ثورات اجتماعية لانها كلها تبدأ بتغيير في العلاقات الاجتماعية. الا انها قد تكون، من وجهة النظر هذه جزئية طالما انها لا تعمم على الكون علاقات الانسان الاجتماعية، بل تحل فقط بسيطرة طبقة محل سيطرة طبقة اخرى، طالما انها تحتفظ بالفروقات بين الناس.

ب ـ الثورات «السياسية»:

ان دور الوعي في عملية التفاعل الثوري غامض. من جهة، ان الوعي للتحولات الطارئة على البنية التحتية من قبل المجموعة الفاعلة والمستفيدة من هذه التحولات ضروري لكي تتم الثورة اي لكي تبلغ اوج مفاعيلها. ولكن من جهة ثانية، ان هذا الوعي الثوري من قبل الجماعة ذات الامتيازات لا يمكن ان يتجاوز الواقع الملموس والخصوصي الذي تتوجد فيه هذه الجماعة: ان هذا الوعي مرتبط بموافقتها، اي بانقسام المجتمع الذي اقاته هذه الجماعة وتجدده. وبالنتيجة، فانها لا تستطيع ان تعي واقعة ان الثورة التي تقوم بها هي ثورة اجتماعية. وبالمقابل، تعتقد الطبقة الجديدة المسيطرة انها تعمم تحررها الذاتي فتجعله كونياً: انها تؤسس الوهم القائل بان كل المجتمع متوجد في مثل وضعها هي تجاه القوى المتجة. الواقع ان وضعها المحدد لم يعمم انه خاص بها، وينتهي اخيراً الى السيطرة. ان وعي هذه الجماعة لا يمكن اذاً الا خلق ادوات تعبر عن وتحدد هذه الخصوصية الامتيازية وهذه السيطرة اي خلق ادوات سياسية اي خلق الدولة او دولة جديدة، وذلك عند مستوى البنيات الفوقية.

ولهذا فكل الثورات السابقة، بالرغم من كونها، في الواقع، ثورات اجتماعية، ولكن اجتماعية جزئياً ـ لم تكن الا ثورات سياسية. انها لا تنتهي الا الى خلق بنية فوقية سياسية تطمح الى تحقيق كونية المجتمع انما على الصعيد السياسي فقط، اي على صعيد انسان تجريدي لا ينسجم مع ذاته الحقيقية في علاقة الانتاج.

جـ ـ الثورة الشاملة:

الثورة الوحيدة الاجتماعية بصورة كاملة وواعية لا يمكن اذاً ان تكون الا من صنع عامل ثوري يتميز وضعه الواقعي ـ بنزع للملكية مطلق وبالفقدان الكامل لكل ميزة. وحدها البروليتاريا هي هذا العامل: انها «تذويب لكل الطبقات»، «انها لا تطالب بحق خاص لانها لم تصب بضرر خاص بل بضرر مطلق» (مساهمة في انتقاد فلسفة الحق عند هيغل). ان البروليتاري هو صورة سلبية لكل مجتمع ولكل انسان، ولذا لا يمكن ان يكون الا عامل ثورة تصلح كل

المجتمع، في كونيته الايجابية وكل الانسان في كماله الايجابي. ان الثورة التي تقوم بها البروليتاريا لن تكون ثورة كالثورات الأخرى: ان هذه الثورة بالغائها بصورة كاملة كل شكل من أشكال التملك السالب، وكل شكل من أشكال العمل المجزأ والاستلابي، وبكلمة، كل ما قامت عليه حتى ذلك الحين حركة التاريخ الجدلية، هذه الثورة لن تكون مرحلة جديدة من مراحل التاريخ، انها تجدده رأساً على عقب، لان عملية الخلق الذاتي للانسان تكون قد وصلت الى كمالها.

وهذا لن يتحقق الا بالمجتمع الشيوعي.

٦ ـ الشيوعية او سيادة الحرية

أ ـ الانسان:

«الشيوعية» كالغاء ايجابي للملكية الخاصة المعتبرة مثل فصل الانسان عن ذاته، اذاً الشيوعية كتملك فعلي للجوهر الإنساني من قبل الإنسان ومن أجل الإنسان إذاً كرجوع للانسان الى ذاته كانسان اجتماعي، اي الانسان البشري، رجوع كامل واعٍ، ومع الإحتفاظ بكل ثروة التطور السابق، هذه الشيوعية بكونها طبيعة كاملة، تتطابق مع الانسنة، انها النهاية الحقة لخصومة الانسان للطبيعة وخصومة الانسان للانسان، انها النهاية الحقة للخصومة بين الوجود والجوهر، بين التموضع واثبات الذات، بين الحرية والحاجة، بين الفرد والنوع. انها تحل سر التاريخ وهي تعرف انها تحله (ملاحظات حول «العائلة المقدسة، ١٨٤٥).

الطبيعة، المذللة الخاضعة للانسان، تصبح انسانية. لقد أصبحت انسانية من جهة ان الانسان يعرف ذاته ككائن من الطبيعة، مع شعوره الكامل بانه انسان. «والمجتمع ايضاً اصبح طبيعة، لأنه اصبح، بعد الآن، طبيعة الانسان (ان الطبيعة لم تعد تتناقض مع هذا الانسان): ان الانسان هو المجتمع، وهو شخص، والوساطة التي اوجدها العمل بين الانسان والاشياء، المجتمع الشيوعي هو الذي يكملها وينجزها: كل الاشياء اصبحت اجتماعية تماماً ولم تعد مفصولة عن الانسان. ان احتياجات الانسان تبقى محفوظة، ولكنها تتكونن، وهذه الاحتياجات الكونية تجد كفايتها في الاشياء الكونية التي تتطابق مع المجتمع بالذات. كل الاحتياجات تتوجه اذاً الى المجتمع بالذات، انها تتلخص في احتياج واحد: حاجة الانسان ـ الآخر ـ وهذا الاحتياج يجد حالاً، كفايته لان كل انسان يصبح بعد الآن اجتماعياً تماماً، وانه يوجد اندماج كامل بين كل انسان وبين كلية النوع البشري.

ب ـ تفتت الدولة:

عندئذ «يبرز تجمع يكون فيه النمو الحر لكل فرد الشرط في النمو الحر للجميع» (البيان).

«إذا زالت المنافسات بين الطبقات... واذا تجمع الانتاج كله بين يدي الافراد المتجمعين، عندها تفقد السلطة العامة صفتها السياسية. والسلطة السياسية بالمعنى الصحيح هي السلطة المنظمة لطبقة ما من أجل السيطرة على الآخرين».

هذا هو أحد النصوص النادرة جداً ـ والأقل غموضاً ـ حيث عالج بصورة موضوعية

«زوال» الدولة (ان كلمة «تفتت» ليس لماركس، بل لانجلز). وهو ابعد من ان يكون له نفس المرمى الذي جرت العادة نوعاً ما، على نسبته اليه.

المجتمع الشيوعي لن يكون مجتمعاً فوضوياً. اذ تظل فيه «سلطة عامة». الا ان هذه السلطة تفقد صفتها السياسية. ومن المعلوم بالنسبة الى ماركس، «السياسي» يعني قسمة الانسان الى ذاتين لا يمكن ان يجتمعا بسبب الفصل الذي تحدثه الطبقات بين الناس، انه الطغيان، ولكن كيف يكون، عندها تنظيم هذا «التجمع»؟ لقد رفض ماركس ان «يعطي وصفات لمطابخ المستقبل»: انه لم يكن يوماً سييس Sieyès المجتمع الشيوعي[1].

ومع ذلك، وعلى دفعتين أكد ماركس، في "انتقاد برنامج غوتا»، وهو يتكلم عن تنظيم المجتمع الشيوعي المستقبلي، (الذي «لن يهتم البرنامج به الآن»)، ان الدولة، في هذا المجتمع، تصاب «بتحولات»، ثم يوضح: «وبقول آخر ما هي الوظائف الاجتماعية التي تبقى فيه، مشابهة لوظائف الدولة الحالية؟.

«العلم وحده يستطيع الاجابة على هذا السؤال..» تجب الاشارة الى ان تجربة كومونة باريس، التي تردد ماركس كثيراً في اصدار حكم بشأنها، لم تشجعه على التمادي في توضيح تصوره لانماط الدولة غير السياسية في المستقبل .

صحيح ان انجلز في أحد النصوص بدا أكثر جزماً. ففي كتاب الى اوغست بيل Bebel بمناسبة برنامج غوتا، كتب انجلز:

« من المناسب التخلي عن كل هذا الهزر حول الدولة... خصوصاً بعد الكومونة التي لم تكن مطلقاً دولة بالمعنى الصحيح... وان الدولة تنحل مع اقامة النظام الاشتراكي من تلقاء ذاتها، وتزول».

وبعد ان استبقى فترة دكتاتورية البروليتاريا التي تستخدم الدولة «لاحتياجها اليها» ليس فقط «من أجل الحرية، بل لقمع خصومها» يضيف انجلز:

«واليوم الذي يصبح فيه ممكناً الكلام عن الحرية، يتوقف وجود الدولة كدولة. ولهذا نقترح ان نضع في كل مكان (في برنامج الحزب) بدلاً من كلمة «دولة» كلمة «كومونة» ومع ذلك لا شيء في هذا النص يناقض النصوص السابق ذكرها عن ماركس او يزيد عليها شيئاً. الدولة دائماً

---

(١) قام ماركس بأبحاث طويلة حول المجتمع القروي القديم، في جزر الهند Indes وفي اسبانيا، وفي ايكوسيا، وروسيا ـ لا لكي يجد فيها «نماذج» بالمعنى الصحيح. بل لكي يعرف ماهية تنظيم جماعة ما تعيش بدون تملك سالب وبدون طبقات اجتماعية. ونعلم أيضاً، بالنسبة إليه، أن غياب الدولة وإن نهاية تقسيم العمل لا يعنيان مطلقاً تميز الحكام للتخين وغيرهم (يراجع عند م. روبل: صفحات مختارة من أجل اخلاقية اجتماعية، ص ٣٠١ ـ ٣٠٣ جوابه إلى باكونين).

«كما هي» كأداة طغيان وقمع، هي ما يوعد «بزواله» ويثبت ذلك بالتالي التهكم الذي وجهه انجلز ضد الخرافة الفوضوية «لمجتمع» بدون سلطة (يراجع رسالة الى ف. كونو F. Cuno ١٨٧٢)[1].

جـ - نهاية «السياسي» ونهاية التاريخ

كثيراً ما أخذ على ماركس وعلى انجلز صمتهما حول «الحق العام» في المجتمع الشيوعي. ومع ذلك فهذا الصمت ليس بالأصل العجيب جداً. من جهة فعلاً، لا شيء يمنع من الظن ان ماركس وانجلز كان بامكانهما افتراض «امكانية» وجود اشكال من التنظيم، تشبه شكل «الكومونات» اليوغسلافية الحالية، مثلاً، حتى ولو ادمجت هذه الكومونات في تنظيم فدرالي واسع: كل المسألة هي في معرفة «اي وظائف الدولة الحالية، الاجتماعية تبقى مستمرة، كما هي، وأيها يزول، ومن جهة اخرى. تثير هذه المسألة الاخيرة المسألة الضخمة: مسألة الاكراه الشرعي، وبالمقارنة مسألة «الخبث» الممكنة (او غير الممكنة) عند الانسان الشيوعي: وبمقدار ما هي الماركسية اناسة (انتروبولوجيا) فانها تكتفي بالقول «الانسان الجديد يولد»، وتنحصر المسألة كلها اذاً في معرفة ما اذا كان هذا الانسان اللامستلب، المتصل بكل الجنس البشري، سوف يظل ايضاً قادراً على الشر، وعلى الكسل، الخ: اذا كان الجواب «سلبياً» فان الكومونة Gemeinwesen قد تكون شفافة شاحبة، واذا كان الجواب ايجابياً»[2]. فضلاً عن ذلك، ما هي «صلة» تحول الانسان هذا؟وأين، وفي فضاء يقام المجتمع الشيوعي؟ واذا لم يقم على كل الأرض وبآن واحد، فكيف يرسم، منذ الآن، تنظيم المجتمع الاشتراكي؟.

تساؤلات كثيرة تتجه نحو تساؤل وحيد، هو موضوع المجادلات بالنسبة الى كل علماء الماركسية: هل المجتمع الشيوعي، بالنسبة الى ماركس، هو نهاية التاريخ؟.

لم يقل ماركس ذلك أبداً[3] بل انه توقع، بدون توضيحات (غير تلك المتعلقة بالنظام الاقتصادي)، عدة «مراحل» للشيوعية، الامر الذي يتطلب تقدماً وبالتأكيد تطوراً. وهذا لا يمنع انه في اليوم الذي يشمل فيه المجتمع الشيوعي الارض بكاملها، ويتوقف الصراع بين الانسان والطبيعة، ويصبح الانسان طيباً تماماً، فاننا لا نرى اي «تاريخ» يبقى (حتى ولا تاريخ

---

(١) كيف يريد الناس تسيير مصنع، وتسيير قطار، وقيادة سفينة، بدون إرادة تقرر كمرجع أخير، هذا ما لا يقولانه لنا.

(٢) ثم أن ماركس، بالرغم من عدم إكثاره حول هذه النقطة، لم يتراجع، على ما يبدو، أمام الاعلان عن هذا التحول في الانسان الشيوعي. إنه يرتقب... مرحلة عليا من الشيوعية.. حيث «لا يكون العمل فقط وسيلة عيش، بل يصبح بذاته أول حاجة حيوية، وحيث «مع تكاثر الأفراد المضاعف (؟...) تكون القوى المنتجة قد ازدادت هي أيضاً، (وحيث) تتفجر ينابيع الثروة الجماعية بغزارة. .» (نقد برنامج غوتا). وقبل ذلك بسبع وعشرين سنة (يراجع البيان) كان ماركس، مع ذلك يلوم شفقة تجاه «الدفقة الخارة من المشاعر» لدى الاشتراكيين الألمان....».

(٣) بل أنه قال العكس: «الشيوعية هي الشكل الضروري والمبدأ الذي يمدنا بالطاقة والحيوية في المستقبل. وليست الشيوعية بصفتها هذه، نهاية التطور البشري. إن الشيوعية هي شكل من المجتمع البشري (ملاحظات حول «العائلة المقدسة»). ويبدو من سياق الكلام، أن ماركس يتكلم عن اليوم الذي تصل فيه البروليتاريا لأن تصبح طبقة مسيطرة.

الاحساسات الطيبة. . .) هل يجب القول انه سوف يكون تاريخاً «أكثر انسانية»؟. ولكن ماذا يعني ذلك؟.

يتهرب ماركس من هذه الاسئلة. او بالاحرى يتوجب الافتراض بان الفصل النهائي من اناسته (انتروبولوجيا) هو «رهان» شبيه نوعاً ما برهان باسكال. فضلاً عن ذلك ان منهج ماركس يحمل على تجاوز هذا التأمل للانسان المستقبلي: يجب تغيير العالم. اذا كان الانسان الشامل يمكن ان يولد من البروليتاريا، فانه يتوجب تحديد المنهج وأساليب نضال البروليتاريا. عندها تسترد السياسة معناها وجدواها، في هذا العالم، لكي يتنقل الى الشيوعية. ان السياسة يومئذ تصبح «السياسة الناشطة التي تقوم بها البروليتاريا»، وليست هي «السياسة في ذاتها».

المقطع الرابع ـ السبل والوسائل للانتقال الى المجتمع الشيوعي

١ ـ الدكتاتورية الانتقالية للبروليتاريا

الفكرة القائلة بان البشرية لا تستطيع الانتقال، بين يوم وآخر، من الرأسمالية الى الشيوعية، وانه ستكون هناك، في يوم استلام البروليتاريا الحكم، فترة انتقال تمارس فيها البروليتاريا دكتاتورية تحكمية لكي تمحو كل مظاهر المجتمع القديم ولكي تقمع خصومها، .

هذه الفكرة ليست «اختراعاً» لاحقاً لماركس. انها لم تذكر من قبل ماركس «مرة واحدة وعابرة»[1] انها، بالعكس، تعليم اساسي من تعاليم ماركس وانجلز . .

وقد أورد ماركس بذاته، وهو يوضح في رسالة الى احد اصدقائه ما يعتبره كأحد مقدماته الاصيلة للفكر الاشتراكي، ذكراً صريحاً لاطروحة «الدكتاتورية المؤقتة للبروليتاريا» (رسالة الى ويدماير Weydemeyer ١٨٥٢).

وبعد «البيان الشيوعي»، تحددت[2] تماماً الاطروحة ولو بغير عبارة «دكتاتورية البروليتاريا» وقد تأكدت بشكل قاطع من قبل ماركس ومن قبل انجلز. في الانتقاد الذي اخضعا له سنة ١٨٧٥ مشروع برنامج الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني (برنامج غوتا)[3].

---

(١) كما أكد ذلك كارل كوتسكي سنة ١٩٢٧ Kautsky (المفهوم المادي للتاريخ.

(٢) . . . ان أول مرحلة في الثورة العمالية هي تأسيس البروليتاريا، كطبقة مسيطرة، والاستيلاء على الديمقراطية. . وهذا بالطبع لا يمكن ان يتحقق في البداية الا بالقضاء بالقوة على حق الملكية وعلى النظام البرجوازي للانتاج. . .».

(٣) نص ماركس: «بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقع حقبة التحول الثوري من ذاك الى هذا، وهذا يتطابق مع مرحلة انتقالية سياسية لا يمكن أن تكون فيها الدولة شيئاً آخر الا الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا.» نص انجلز: «الدولة ليست الا مؤسسة مؤقتة، لا بدّ من استخدامها في الصراع، وفي الثورة، لقمع هؤلاء الخصوم، ومن الباطل المطلق الكلام (كما يفعل «برنامج غوتا») عن «دولة شعبية حرة». ما دامت البروليتاريا تحتاج الى دولة، فليس من أجل الحرية اطلاقاً، بل من أجل قمع خصومها. وفي اليوم الذي يصبح فيه من الممكن الكلام عن الحرية، فان الدولة تتوقف عن الوجود كدولة» (رسالة الى بيل Bebel).

وبعد «تجربة» كومونة باريس، لم يتورط ماركس ولا انجلز في توضيح جملة من المسائل المطروحة حول هذه الدكتاتورية»: كم من الوقت يمكن ان تدوم؟ من يمارسها: «حزب» منظم من البروليتاريا، اي قلة، ام قادة منتخبون للعزل، ام لجان شعبية؟ بماذا تكون «دكتاتورية»؟ هل من جراء وضع «السلطة العامة» كما في اي شكل سياسي سابق للشيوعية، بين يدي طبقة تحكم كطبقة؟ ام انها ستكون «دكتاتورية» بحسب الاعراف السائدة عادة في العلم السياسي، من حيث ان لا ضمان لاية حرية، وان ممارسة الحكم سوف تكون كيفية تحكمية؟ الخ.

ان غياب هذا الوضوح يبدو متجاوباً تماماً مع منهج معين. فقبل موته بقليل طلب الى ماركس ان يجيب على السؤال التالي: ما هي القوانين الواجبة الاتباع والقوانين الواجبة الالغاء بسرعة، سواء على الصعيد السياسي ام في المجال الاقتصادي، من أجل تحقيق الاشتراكية اذ توصل الاشتراكيون الى الحكم بوسيلة من الوسائل؟ وأجاب ماركس بان «السؤال يقع بين الغيوم... والجواب الوحيد لا يمكن ان يكون بالتالي الا انتقاد السؤال بالذات». وأضاف. «ان التسبيق العقائدي، والمذهل حتماً لبرنامج العمل لثورة مقبلة ليس من شأنه الا الانحراف عن المعركة القائمة»[1] وفي سنة ١٨٩١ ايضاً احتد انجلز ضد ولع الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان في وضع مسائل سياسية عامة وتجريدية، في المرتبة الأولى، اذ في هذا «اخفاء» لمسائل محددة من الأكثر الحاحاً تفرض نفسها على جدول الأعمال، عند حدوث اول احداث مهمة، وعند اول ازمة سياسية» (انتقاد برنامج ارفورت)[2].

---

(١) رسالة الى دوملا نيونويس Domela Nieuwenhuis، ٢٢ شباط ١٨٨١. وهذه مقاطع اخرى من هذه الرسالة: يصرح ماركس بان المسائل التي يجد الاشتراكيون انفسهم امامها يوم وصولهم الى الحكم «ليس لها مطلقاً صفة اشتراكية خاصة» وان هذه المسائل هي «المسائل التي تواجه كل حكومة ناشئة فجأة من جراء نصر شعبي» «الشيء الوحيد الاكيد هو ان الحكومة الاشتراكية لا تصل الى دفة الحكم في بلد ما دون ان تكون الظروف متطورة الى حد يسمح لها بأن تتخذ، قبل كل شيء التدابير الضرورية لارهاب البرجوازية، حتى يظمن المكسب الاول، الوقت من اجل عمل فعال». اما كومونة باريس فبدون ان نعتبر ان امرها يتعلق بقيام مدينة وحيدة، في ظروف استثنائية» فانها كانت «تستطيع الحصول على تسوية مع فرساي، مفيدة للجماهير الشعبية، الامر الوحيد الذي كان ممكن التحقيق يومئذ. ان وضع اليد على مصرف فرنسا كان كافياً لوحده لكي يضع حداً، في الروع، لجنون العظمة عند فرساي».

(٢) الحق يقال ان كل النصوص الماركسية حول هذا الانتقال تعج بالتناقضات. في نفس نص انجلز المذكور اعلاه يؤكد هذا» كشيء اكيد حتماً» بأن «شكل الجمهورية الديمقراطية.. هو الشكل المختص بدكتاتورية البروليتاريا. كما اثبتت ذلك، سابقاً، الثورة الفرنسية الكبرى» ولكن الجملة التالية تبدو وكأنها تدل على ان انجلز لا يقصد، «الجمهورية الديمقراطية» الا كشكل «مضاد للامبراطورية الملكية الالمانية، وليس المضمون «الديمقراطي» لجمهورية ما. سنة ١٨٧٥، سجل انجلز ان كومونة باريس «لم تكن أبداً دولة بالمعنى السليم». ولكن في سنة ١٨٧١، أشار ماركس بصددها، «انه لا يكفي ان تستولي الطبقة العاملة على ماكينة الدولة حتى تشغلها من اجل اغراضها». (الحرب الاهلية في فرنسا). ولم يستبعد ماركس وانجلز مطلقاً احتمال استعمال اسوأ العنف في ممارسة دكتاتورية البروليتاريا. ولا هما أيضاً عالجا بوضوح «هذه المسألة الضبابية» «العامة والتجريدية». اما برنامج التدابير الاقتصادية والاجتماعية المعلن في بيان ١٨٤٨، فقد نبهتا مقدمة وضعت للطبعة الجديدة في سنة ١٨٧٢، الى انه قد عتق وانه «لا يجب تعليق اهمية كبيرة عليه»...

ولكن اذا لم يكن حتى ولا في المجتمع الشيوعي، ان تكون هناك «نظرية سياسية» لمضمون «الانتقال» ولا لشكله، واذا ظلت السلطة، في هذا الانتقال، والى حد غير معين، سلطة «سياسية» فانها لا تنجو تماماً (على الأقل فيما يبدو) من الادانة التي وجهها ماركس بنفسه ضد، «مقولة» السياسة ويبقى السؤال قائماً: ما هي السياسة التي يجب ان تنتهجها البروليتاريا الى ان تستلم الحكم؟.

٢ ـ نضال البروليتاريا في سياسة الدول

أ ـ ضرورة النضال

بالرغم من ان الثورات، كل الثورات، هي نتيجة نمو القوى المنتجة التي، في «وقت معين» تدخل في صراع عنيف مع علاقات الانتاج القائمة سابقاً، فان على البروليتاريا ان لا تنتظر دورها براحة. علينا ان نكرر اذا لم تكن الماركسية «ارادية، فهي ليست ايضاً ميكانيكية».

ان نضال البروليتاريا ضروري لان العمل الواعي لدى الانسان، منذ علاقته الأولى مع الطبيعة، كان دائماً مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً، بكل تغيير في الطبيعة.

ثم ان نضال البروليتاريا امر لا مفر منه، من التافه الظن بأن ظروفها كحتمية لن تجرها الى نضال ما. ولكنها قد تخطىء في الأهداف، ولا تسعى الا الى ثورية «سياسية» (لن تكون هي اذاً ثورتها)؛ انها قد تؤخر ساعة تحررها بالاستسلام لاغراء الاصلاح السياسي. لاشتراكية الدولة، مسترجمة لتضليل الخرافات الدينية او الاخلاقية اوللطوباويات الشائعة. بالتأكيد لن يضيع كل شيء من جراء هذه الاخطاء، وآجلاً ام عاجلاً سوف تدعى البروليتاريا للعودة الى النضال من أجل اهدافها الذاتية. ولكن لماذا التأخر، بالامتناع او بالانتظار عن الثورة الاجتماعية الحقة، الأن بعد ان اخذت البروليتاريا في الحصول على الاسلحة العملية والنظرية التي تجعل هذه الثورة ممكنة.

زيادة على ذلك، بفضل نضال البروليتاريا السياسي بكل الوسائل (نضال برلماني ونقابي، وثقافي، الخ) وبفضل تنظيمها في «حركة نضالية» انها تجبر البرجوازية على الدفاع عن نفسها. وقد تنتقل هذه الى القمع: وهذا يقوي الوعي الطبقي لدى البروليتاريين ويستجلب لهم الحلفاء. وبالعكس قد تقدم البرجوازية تنازلات سياسية: وهذا يسهل النضال الشرعي أمام البروليتاريين ويضعف الدولة. وقد تتمادى البرجوازية في استغلالها الاقتصادي: وهذا يزيد من ميل الطبقات الوسطى الى البروليتاريا وينزع الى ابراز تناقضات الرأسمالية. وقد تسعى البرجوازية الى المحافظة على مكاسبها عن طريق البحث عن التقدم التقني وعن طريق الاستيلاء على أسواق جديدة في المستعمرات: وهذا ينمي القوى الانتاجية. ويوهن الملكية الخاصة ويزيد من التركيز الرأسمالي، ويوسع جغرافيا البروليتاريا، ويوحد الحركات البروليتارية في العالم.

واذاً ليس لدى البروليتاريا ما تخسره في نضالها انما شرط ان يبقى هذا النضال دائماً نضال طبقة، بقصد ثورة كونية شاملة.

ب ـ اتجاه البروليتاريا المناضلة

ان البروليتاريا تقاد وتوجه، في نضالها، من قبل حزب سياسي[1]. وضرورة ذلك معلنة منذ «بيان حلف الشيوعيين» «Manifeste de la ligne des Communistes» وقد اهتم ماركس دائمًا بتأسيس الاحزاب والتنظيمات البروليتارية: وقد حارب فيها أحياناً، وقاد بعضها، وكان دائمًا مستشارها وأكثر من ذلك ايضاً كان نقادها ومثقفها[2].

ومع ذلك، لم يعتبر لا ماركس ولا انجلز ان شكل التنظيم «في حزب سياسي» هو امر الزامي. واذا ضل الحزب فالافضل تركه ومحاربته. واذا جعلت ظروف البروليتاريا وعدم نضجها من غير الممكن او من السابق لأوانه تشكيل حزب سياسي. فقد يكون من الضروري التفرغ للعمل التثقيفي والنقابي، وللتفكير النظري، ولتنظيم يشبه الاتحاد الدولي للشغيلة.

ما هي الصفات التي يجب توفرها في تنظيم نضالي بروليتاري أما بشأن سوسيولوجية ماركس، فهو اولاً لم يخضع للمقولة بان العمال وحدهم هم قادرون على قيادة الحركة العمالية «ouvrierisme» وفي داخل العالمية الأولى عندما طلب طولن Tolain والبرودونيون اغلاق الاتحاد Association بوجه المفكرين، او على الأقل. ان يكون مندوبو الاقسام عمالاً (وهذا الطلب كان بالضبط يستهدف ماركس، عارضه ماركس بشدة وبنجاح.

يجب ان يكون للحزب او للتنظيم عقيدة علمية سليمة، واي خطأ عقائدي لن يكون بدون عاقبة، وتقبل هذا الخطأ، حتى باسم الوحدة، او لاسباب تكتيكية، لا يمكن الا ان يضلل البروليتاريا. هذه القسوة حول المحتوي العلمي للعقيدة، تزداد الحاحاً ما دام نضال البروليتاريا يفرض تساهلات في العمل، ورجوعات الى الوراء وتحالفات تكتيكية.

أما التنظيم والانضباط الداخليين في الحزب ففكر ماركس وانجلز حولها ذو فروق دقيقة.

لقد عارض ماركس، في الواقع، وبآن واحد، داخل العالمية، انصار مازيني Mazzini الذين كانوا يرغبون في وضع تنظيم كثير المركزية وكثير الصرامة لهذه العالمية، كما عارض انصار باكونين الذين، بالعكس من اولئك، كانوا يرغبون ان يكون لكل قسم من العالمية استقلال كامل دون ان يخضع لقرارات اللجنة المركزية. في سنة ١٨٩١ طلب انجلز الذي اثار غضب قادة الحزب الاشتراكي الالماني حين نشر الانتقاد الذي كتبه ماركس عن برنامج غوتا، من هؤلاء القادة ان

(١) براجع البيان: «إن تنظيم البروليتاريا كطبقة، وإذاً كحزب سياسي...» وتراجع أيضاً رسالة ماركس المهمة جداً إلى بولت Bolte المؤرخة في ٢٩/١١/١٨٧١ (في مجموعة «انتقاد برنامج غوتا وارفورت»).

(٢) نشاط لايكل. عدا عن نشاط ماركس وانجلز لدى الاشتراكيين الالمان، ساعد كل منهما الحركات الاشتراكية الانكليزية والبلجيكية والهولندية. والسويسرية، والاميركية... الخ. وماركس هو الذي وضع مع صهره لافارغ Lafargue وجول غد Jules Guesde برنامج «الحزب العالمي الفرنسي» المؤسس من قبل هذا الأخير.

يكونوا «أقل بروسية» وقدم لهم كمثل النقاش الحر الذي يسود داخل حزب التوري Tory البريطاني، ولفت انتباههم الى ان الانضباط لا يمكن ان يكون صارماً في حزب كبير، كما في قسم صغير[1].

واخيراً يتوجب على الحزب، في عمله، ان يمارس الأممية (يراجع فيما بعد صفحة ٦٥٨).

جـ ـ استخدام الديمقراطية البرجوازية:

لقد أقام ماركس وانجلز دائماً، منذ تجاربهما السياسية الأولى في ألمانيا، حتى في أواخر نضجهما فارقاً اساسياً بين الامكانات المقدمة للبروليتاريا في اطار دولة بيروقراطية، وغير ديمقراطية، مثل الامبراطورية الألمانية، والامكانات التي توفرها الديمقراطية السياسية، حتى ولو كانت برجوازية.

بالرغم من ان ماركس لم يستبعد مسبقاً، الفرضية القائلة بأن البروليتاريا، تستطيع في عصره، في بعض البلدان المميزة، ان تتوصل بصورة نهائية الى الحكم فانه لم يعتمد اطلاقاً على مثل هذا الاحتمال. وبالمقابل، وبمناسبة ثورات ١٨٤٨، في فرنسا وفي ألمانيا، كما بمناسبة الفتنة الباريسية لسنة ١٨٤٨، اعتقد دائماً بأن البروليتاريا يجب عليها ان تكتفي مؤقتاً، بعد ان اخافت البرجوازية» بعقد تسوية مع هذه من أجل نشر الديمقراطية (مع ذلك تراجع فيما يلي فرضيات انجلز صفحة ٦٥٦).

وعلى الحزب ان لا يهرب لا أمام العمل الانتخابي ولا أمام العمل البرلماني. بل عليه ان يدعم، على هذا الصعيد، «كل المطالب التي من شأنها ان تحسن وضع البروليتاريا» (انجلز انتقاد برنامج ارفورت).

وعلى الصعيد العملي اين الوقوف؟ وحد التعاون هل يمكن ان يتحدد خارج كل وضع محدد معين ام هل بالامكان الاسترشاد بمبدأ عقائدي؟ لقد احتقر ماركس وانجلز اشد الاحتقار «السياسيين العمليين الواقعيين Realpolitiker وحذرا البروليتاريا من الإنتهازية. ولكن بعد ان يصبح حزب البروليتاريا كثير العدد، وبعد ان يستخدم الديمقراطية فيشاركها في عملها، الا يقع، بذات الوقت، في اللاشرعية الاساسية التي سبق لماركس فضحها في السياسة؟[2]. كل مشاكل الماركسية اللاحقة سوف تنشأ عن هذا.

---

(١) طالب انجلز بحق الاعتراض: «لا يمكن لأي حزب في أي بلد أن يجبرني على الصمت إذا قررت الكلام» رسالة إلى بيل، ١ ـ ٥ ـ ١٨٩١).

(٢) إن النص الاكثر أهمية حول الامكانيات الثورية المفتوحة أمام العمل السياسي «الشرعي» للشيوعيين هو المقدمة الطويلة التي كتبها انجلز سنة ١٨٩٥ (سنة وفاته) لمؤلف ماركس «نضالات الطبقة في فرنسا» «Les Luttes de classe en France»

د ـ الانتقال السلمي أو العصيان؟

تأتّى لماركس ان يقترب تكتيكياً من البلانكيين لان هؤلاء بدوا له أكثر الثوريين تصميماً. وعلى كل. وعقب ١٨٤٥ ـ ١٨٤٦ كان ماركس شديد الحذر تجاه كل تنظيم ثوري ذي صفة عصيانية.

وهذا هو احد الاسباب التي جعلته لا يتراجع سنة ١٨٥٢ أمام حل «حلف الشيوعيين». وفي قلب العالمية الأولى، كان من أسباب خلافه مع باكونين رغبة هذا الاخير اعطاء كل قسم من العالمية نشاطاً عصيانياً او ارهابياً منفرداً ومستقلاً.

لقد بدت له الارهابية الفوضوية صبيانية دائماً. وكان يشجب دائماً العصيان غير المدبر والمنفرد في أول الأمر، بدت له كومونة باريس، هذا العصيان، اقل اهمية بكثير، بالنسبة الى صراع الطبقات، من الانتصار البروسي الذي كان يأمل منه الوحدة السياسية لألمانيا، وهو شرط مؤثر في نمو بروليتاريا المانية قوية.

ولكن العصيان الواقع في وقته هل يعتبر في نظر ماركس الشرط اللازم لقلب المجتمع القديم ولاستلام الحكم من جانب البروليتاريا؟.

هنا أيضاً اغفل ماركس الاجابة: لقد اكتفى «بانتقاد هذا السؤال» الذي هو، بحسب رأيه «تجريدي» الامر الذي يعني ان الحاجة الى عصيان عنيف ليست مستبعدة ولا ضرورية[1]. وعلى كل ليس للبروليتاريا ان تنظم نفسها، لا بانتظار عصيان ما ولا اعداداً له. ولكن اليست محكومة عندئذ ان «تشتغل في السياسة»؟.

في نص اساسي ـ غير مشهور ـ قال انجلز بوضوح كلي ان الديمقراطية السياسية البرجوازية يمكن ان تسمح، في بعض البلدان. بالانتقال السلمي، عن طريق الاساليب البرلمانية، الى الاشتراكية[2]. ويمكن التساؤل ما اذا كان مثل هذا الانتقال ممكناً بدون ان يتأثر قادة البروليتاريا والبروليتاريا بالذات «بالفكر السياسي» الذي قال عنه ماركس فيما مضى انه «غير أهل لفهم سبب النقائص الاجتماعية»

---

(١) انجلز في مقدمته لنضالات الطبقة في فرنسا، لم يكتف فقط بالاعلان بان العصيان غير مفيد، بل بين أنه صعب التحقيق في ألمانيا يومئذ.

(٢) «كان هناك رغبة في نشر الاعتقاد بأن المجتمع الحالي عندما ينمو ينتقل بصورة تدريجية إلى الاشتراكية، ولكن هذا يعني أن على هذا المجتمع ان يخرج أولاً من غشائه القديم. وأن عليه فضلاً عن ذلك في ألمانيا أن يزيل العوائق في النظام السياسي النصف مطلق. ويمكن التصور أن المجتمع القديم يمكن ان يتطور سلمياً نحو الجدة، في البلدان التي يستقطب فيها التمثيل الشعبي كل السلطة، وحيث، بموجب الدستور، يمكن أن تعمل ما نشاء طالما أننا قد حصلنا على أكثرية الأمة، في جمهوريات ديمقراطية مثل فرنسا وأميركا، وفي ملكيات مثل ملكية أنكلترا... (انتقاد برنامج ارفورت، ١٨٩١)، وتجدر الاشارة إلى أن انجلز لم يتنبأ اطلاقاً بعودة الخصوم إلى السلطة... وفي مقدمته «لنضالات الطبقة في فرنسا» (١٨٩٥)، نص لا يقل أهمية حول هذا الموضوع، يشبه انجلز نمو الاشتراكية سلمياً وحتمياً داخل الدولة الحالية، بنمو المسيحية داخل الامبراطورية الرومانية.

هـ ـ دور الطبقات الاخرى في نضال البروليتاريا:

عقب البيان الشيوعي سنة ١٨٤٨ تأكدت فكرتان لم توضعا فيا بعد موضع البحث الا نادراً:

ـ على البروليتاريا ان لا ترفض رفضاً مسبقاً قبول معاونة الطبقات الأخرى، كما عليها ان لا ترفض مدها مؤقتاً بمساعدتها من أجل اهداف مشتركة.

ـ هذه الطبقات الأخرى، بعد وضع حالة الفلاحين جانباً وبعد تقرير مصير البرجوازية تتهاوى داخل النظام الرأسمالي، وهي مرشحة للزوال مع مجيء الصناعة الكبرى.

ان النقطة الأولى محددة «بالوضع الثوري» في بعض اللحظات التاريخية لهذه الطبقة او تلك. سنة ١٨٤٨ اعلن «البيان» بان «الطبقات الوسطى ليست ثورية بل محافظة»؛ في سنة ١٨٧٥ اشار ماركس بعكس ذلك الى دورها الثوري «تبعاً لانتقالها الوشيك الى البروليتاريا». (انتقاد برنامج غوتا) ويشدد ماركس هنا على فكرة سبق وجودها في «البيان (يراجع أيضاً انجلترا رسالة الى بيل حول نفس البرنامج).

ان وضع الفلاحين خاص جداً. ونحن نعلم انه قد شغل أكثر فأكثر كارل ماركس الذي يبدو انه قد شعر لعدة مرات ان هذه الطبقة ستقاوم دمجها في البروليتاريا، وانها قادرة على ان تلعب دوراً ثورياً او مناوئاً للثورة مهمًا. وعلى كل ان اياً من مؤلفات ماركس وانجلز الكبرى المنجزة لا تعالج علناً هذه المسألة (الا ما ورد، عرضاً في الثامن عشر من بروم عند لويس بونابرت، ويبدو أن ماركس في سنواته الأخيرة قد غير رأيه حول دور الفلاحين من صغار الملاكين). وفي آخر حياته تبادل ماركس رسائل طويلة مع خطباء شعبيين من الشبان الروس[1] حول بنية الاقتصاد وحول الجماعة الريفية الروسية: وقد عالج (دون أن يفصح تماماً) مسألة احتمال قيام ثورة اجتماعية شاملة في بلد يكون فيه الفلاحون بعيدين عن الطبقة الأكثر عدداً والأكثر مشابهة في وضعها، انوضع البروليتاريين في البلدان الصناعية[2].

ان مسألة «الفاعل الثوري» هذه هي اساسية لان كل الصراع السياسي يتلخص بالنسبة الى ماركس من صراع الطبقات. ولكن هل تحتفظ البروليتاريا بالسمات التي تجعل منها، بحسب رأي ماركس الفاعل الوحيد الممكن لانجاح الثورة «الحقة»؟ والى جانبها اي الطبقات يمكن ان تلعب دوراً متمًا؟ ان ماركس لم يكتب مطلقاً الفصل «حول الطبقات الاجتماعية»، الوارد في الكتاب الثالث من «رأس المال»... ومؤلفه الأخير (١٨٨٠)، هو مجموعة أسئلة تتناول استقصاء حول ظروف العمال الفرنسيين لقد ترك المسألة معلقة. وظل الماركسيون منقسمين حولها منذ سنة

---

(١) وبعضهم أصبح فيا بعد من أهم المنظرين الماركسيين: فيرار زاسوليتش، دانيلسن Danelson الخ.

(٢) وقد بحث المسألة مطولاً برنشتين Bernstem ، كوتسكي، ولينين.

١٩٠٠ ومثل ذلك، أيضاً مسألة معرفة ما اذا كانت الثورة ستكون من صنع البروليتاريات المتحدة من عدة أمم أم من صنع بروليتاريا أمة واحدة تساعدها بقية طبقات هذه الأمة الأخرى.

و ـ الثورة الدائمة

قد تتوافق مصلحة البروليتاريا المنتظمة «في حزب مستقل» في مثل هذا الوضع التاريخي المعين، بصورة مؤقتة مع مصلحة «البرجوازيين الصغار الديمقراطيين والجمهوريين» مثلاً، من أجل تحطيم سيطرة طبقة تمنع نموهم جميعاً. ولكن البروليتاريا المنظمة يجب ان لا تعلق بشرك هذه الثورة المبتغاة من قبل حلفاء مؤقتين من أجل مصلحتهم الخالصة الخاصة بهم، ولا ان تنخدع بهؤلاء لكي تشترك معهم في تنظيم مشترك من شأنه، بعد انجاز الثورة، ان يسارع باسم كل المتحالفين الى اعلان انتهاء الثورة. ان الثورة بالنسبة الى البروليتاريا يجب ان تكون دائمة.

«... من مصلحتنا ومن واجبنا ان نجعل الثورة دائمة الى ان تطرد جميع الطبقات المالكة الى حد ما من الحكم... ليس فقط في بلد ما، بل في جميع البلدان الرئيسية في العالم... «وبكلمة: ما ان يتحقق النصر، فان حذر البروليتاريا، يجب ان لا ينقلب ضد الحزب الرجعي المغلوب، ولكن ضد الحلفاء القدامى، ضد الحزب الذي يريد ان يستثمر النصر المشترك وحده»...

ان صرختهم الحربية يجب ان تكون «الثورة دوماً» (خطاب موجه من المجلس المركزي الى حلف الشيوعيين، آذار ١٨٥٠).

ز ـ الاممية البروليتارية

لقد تابع ماركس دائماً، باهتمام بالغ صراع كل بروليتاريات اوروبا. ليس لانه، كما يقال احياناً «عين» على العديد منها، بأمل ان تستطيع واحدة منها، حاضراً، التوصل الى القيام عندها «بالثورة الاجتماعية» وربما الى جر الأخريات. ولكنه فكر دائماً وبشكل خاص، ان تجربة الصراع المتزامن لكل بروليتاريا مثقف للجميع، وان المعرفة العملية بتجارب الآخرين تستطيع ان تعجل في وعي كل بروليتاريا، للصفة الشمولية والحتمية لصراع الطبقات.

لا يوصي «البيان» بالمعنى الصحيح باستراتيجية مدروسة من قبل كل البروليتاريات بهدف تخريب عام. واكتفى بالتأكيد على ان «العمال ليس لهم وطن» بسبب الوضع المعطى لهم، ولكن البروليتاريا في كل بلد، يجب ان تصبح بذاتها الأمة»، وانها «بذلك ايضاً تكون قومية، انما بغير المعنى البورجوازي للكلمة اطلاقاً». ويضيف «ان الشيوعيين يعملون لاتحاد الاحزاب الديمقراطية في كل البلدان وتفاهمها».

«ايها البروليتاريون في كل البلدان اتحدوا».

البروليتاريا طبقة ذات طموحات كونية شمولية، لا يمكنها الا أن تناضل ضد كل الانقسامات. وعليها بصورة خاصة ان تقاوم السياسة الامبريالية الحربية للدول البرجوازية التي تقود العمال في

مختلف البلدان الى الاقتتال والتي تحاول ان تعللهم بان قسماً من بؤسهم سوف ينتقل الى بروليتارية الأمم المستبعدة. وليس للبروليتاريا ان تساعد حيث هي على انتصار بورجوازيتها.

ومع ذلك فالمبدأ، وان تأكد، يجب ان يراعي عند تطبيقه الاطار القومي القائم حيث يجري نضال كل بروليتاريا، وكذلك السير الديالكتيكي لنضال الطبقات[1].

ولهذا فان الموقف العملي الموصى به من قبل ماركس لم يخل من بعض الانتهازية التكتيكية. وهو سوف يعارض بشدة بالغة اخضاع الاستراتيجية البروليتارية لايديولوجية الحكام البرجوازيين القومية والوطنية. وهكذا يتضح رفضه المطلق لقومية جماعة لاسال. ومع ذلك، وداخل العالمية الأولى، عارض ايضاً باكونين الذي أراد من كل البروليتاريين ان يقوموا بآن واحد ضد كل حرب قومية، وان يستفيدوا من وضع الحرب لكي يصفوا بورجوازيتهم والدولة فوراً. بالنسبة الى ماركس الموضوع مختلف. ان الهدف المرجو هو ان تستولي البروليتاريا اولاً على السلطة السياسية القائمة، ولما كانت هذه السلطة غير موجودة حالياً الا في الاطار الجغرافي القومي، واذاً يجب النضال ضمن هذا الاطار. واذا كانت الحرب هي مؤقتا احد الوسائل التقنية التي تسمح بتعجيل الظروف التي تساعد البروليتاريا على الاقتراب من استلام الحكم، فان عليها ان لا تعارض هذه الحرب (خصوصاً بعمل ارهابي او عصياني مبكر من شأنه ان يكتل ضدها (كل الكتل الاجتماعية الأخرى).

نجد هنا اهتمام ماركس الدائم في تجنب كل ثورة مبكرة، وكل عمل لا يرتكز على تحليل كامل للاحداث وعلى تحالف حميم بين الارادة الثورية وبين التطور الموضوعي للظروف الثورية[2].

ولكن هذا التقدير «للممكن» «وللمرتجى» اليس هو التعريف الكلاسيكي الأقدم للسياسة؟ ان البروليتاريا في نضالها، وعلى الرغم من النصائح والاعلام المقدمين من جانب العالمية، مرتبطة بكل مسار سياسة الدول، وسياسة دولتها. انها لا مفر لها من السياسة، او انها لا مفر لها منها الا شرط ان تستعين ببروليتارية قومية، نجحت في الاستيلاء على السلطة في بلدها،

---

(١) من المفروغ منه، ولو لم يكن ذلك إلا من أجل القدرة على النضال، ان الطبقة العاملة يجب أن تنظم نفسها حيث هي كطبقة، وان البلدان المختلفة هي مسرح مباشر لنضالها. من هنا أن نضالها الطبقي قومي لا في مضمونه ولكن... في شكله... وعن الوظائف الدولية للطبقة العاملة الألمانية... لا كلمة (في هذا البرنامج المستوحى من لاسال)، (ماركس، انتقاد برنامج غوتا). وأعلن انجلز بمناسبة نفس البرنامج «القول مثلاً»: بالرغم من أن الحزب العمالي الألماني مضطر إلى التصرف آنياً ضمن اطر الحدود القومية...، فانه يظل واعياً لروابط التضامن التي تجمعه بعمال كل البلدان، وسوف يكون مستعداً دائماً، كما في الماضي، للقيام بالواجبات التي يمليها عليه هذا التضامن» (رسالة إلى بيل، ١٨٧٥). من بين هذه الواجبات يذكر انجلز المساعدة المادية للبروليتاريات الأجنبية، والاعلام المتبادل، ومناوءة الحروب، أو التهديد بها، «وإعلان الموقف الذي يجب اتخاذه خلال هذه الحروب...».

(٢) ولهذا سعى ماركس بصورة خاصة إلى أن يجعل من العالمية الأولى جهاز تكوين وتعاون.

لتدلها على الطريق، وان تتوافق، بعد ذلك، السياسة الخارجية لهذه الدولة، مع نضال الطبقات على الصعيد الكوني؟ هنا أيضاً يظل السؤال «حول السياسة» قائماً حتى خلال نمو اللاحق للماركسية.

الفصل الخامس عشر

الليبرالية ـ التقليدية (التراثية) ـ الامبريالية

(١٨٤٨ ـ ١٩١٤)

لقد ترك فشل الثورات الليبرالية اثراً يزداد عمقه بمقدار ما أثار من آمال. لقد خرجت الوحدة الايطالية من الحرب، لا من الثورة، وكذلك الوحدة الالمانية. حرب القرم، حرب ايطاليا، حرب المكسيك، الحرب بين النمسا وبروسيا، بين بروسيا وفرنسا، حرب الانفصال الاميركية: وتعرض التفاؤل الليبرالي لصدمة عنيفة في السنوات العشرين التي تلت منتصف القرن، وحتى سنة ١٩١٤ لم تتوقف الحرب في بقعة من الكرة الأرضية الا لكي تشتعل في مكان آخر (حرب في البلقان، حرب البوير، الحرب الروسية اليابانية، الحرب الاسبانية الاميركية. . .).

وحولت الثورة الصناعية وجه أوروبا، ونظمت البروليتاريا نفسها ووعت قوتها، وتزخم نضال الطبقات.

وانتصرت الوضعية السياسية مع الثورة الصناعية، وتذرع الليبراليون، والمحافظون والاشتراكيون بقوة الواقع ولجأوا الى دروس العلم لكي يبرروا المواقف الأكثر تعارضاً. انه باسم العلم أكد سبنسر Spencer، خلود صلاح الليبرالية، وباسم العلم وضع تين Taine ورينانRenan أسس التقليدية الحديثة، وانها «اشتراكية علمية» تلك التي سعى ماركس الى احلالها محل الاشتراكية الطوباوية؛ وانتقلت القومية ذاتها من المرحلة الطوباوية الى مرحلة «سياسة القوة» Machtpolitik، ومن مثالية مازيني او ميشله الى صدام الامبرياليات».

الوضعية السياسية

من سنة ١٨٥١ الى سنة ١٨٥٤ نشر أوغست كونت Auguste Comte «نظام السياسة الوضعية». وفي سنة ١٨٥٩ دوَّن داروين Darwin نتيجة أعماله في بحثه «أصل الأجناس عن طريق الانتقاء الطبيعي». وفي سنة ١٨٥٣ ـ ١٨٥٥ نشر غوبينو Gobineau «محاولة حول عدم تساوي الاعراق البشرية».

واستطاع مؤرخ انكليزي[1] ان يقول ان القسم الثاني من القرن التاسع عشر كان «عصر داروين». وقد يكون من الأصح القول أنه عصر الداروينية، قاصدين بذلك جلة من المعتقدات الشائعة جمعها داروين ونهجها أكثر مما ابتدعها. ولكن من المؤكد ان مفاهيم مثل مبدأ التطور او الانتقاء الطبيعي، قد استعملت بكثرة من أجل تبرير «سياسة وضعية» من قبل رجال لم تكن لديهم عن تآليف داروين الا معرفة سطحية جداً.

وهكذا ارتبطت البيولوجيا بشكل دقيق بالسياسة. ولعبت في القسم الثاني من القرن التاسع عشر دوراً يشبه الدور الذي لعبه التاريخ في العصر الرومنسي؛ والتاريخ نفسه، كما كتبه ترتيسكه Treitschke مثلاً، اصبح بيولوجياً وقومياً.

وبرز هذا اللجوء الى البيولوجيا أيضاً في الفن (الطبيعة عند زولا Zola، السابة عند روغون ماكار Rougan - Macquart). كما في السياسة. وبدا تطور الافراد، كما تطور المجتمعات محكوماً بقوانين بدت حتمية في نظر قراء موراس Maurras كما في نظر قراء ماركس. وانتشرت نزعة قدرية (حتمية)، او على الأقل دوغماتية في كل قطاعات الرأي العام.

الكومتية Comtisme:

يبدو تأليف اوغست ١٧٩٨ ـ ١٨٥٧ في نظر الفرنسي خير دليل على هذه الوضعية التي سادت القسم الثاني من القرن. وهذا التأليف هو من التآليف التي عملت لحسن الحظ، على تفجير الاطر المستقرة سابقاً.

١ ـ انها تنتمي، بآن واحد، الى الحقبة التي سبقت ثورة ١٨٤٨ والى الحقبة التي تلتها. وهي أيضاً غير قابلة الانفصال عن رومنسية ١٨٣٠ وعن الصناعية التسلطية خلال الامبراطورية الثانية.

٢ ـ هذا التأليف الذي يقع في منتصف القرن لا يمكن ان يربط بدون تمويه بهذا او ذاك من التيارات الفكرية: التقليدية، الليبرالية او الاشتراكية وهو محاولة تركيبية، فاشلة ولا شك، لانها تميل في النهاية نحو النظام ـ الا انها ذات اتساع لا ينكر.

بدأ اوغست كونت وهو بوليتكنيكي قديم، عمله كسكرتير لسان سيمون، وانفصل عن هذا الأخير، الا ان السان سيمونية كان لها أثر عميق على نهجه كما هو معروض في «محاضرات الفلسفة الوضعية» وفي «نهج السياسة الوضعية»: «نفس الثقة في علم شامل، نفس ارادة تجاوز الخلافات السياسية وتأسيس ديانة انسانية، نفس التطور نحو المنحي الصوفي وايضاً نحو منحى الحكم». الا

(١) John Bowle, Politics and Opinion in the Nineteenth Century. London, 1954.

ان بين السان سيمونية والكومتية فروقات ملحوظة:

ان اوغست كونت، بعكس التقليديين من من المدرسة التيوقراطية الذين كانوا يتحدثون العلم، يؤمن بقيمته الجليلة وبوحدته، والعلم برأيه هو بآن واحد علم المجتمع وعلم التطور.

علم المجتمع:

الفرد هو تجريد، المجتمع هو الواقع الحق، ويجب النضال ضد الفردية الليبرالية، من أجل تكوين الناس في المجتمع.

علم التطور:

بعد ١٨٢٢، عرض اوغست كونت قانونه الشهير عن الحالات الثلاث: «بحكم طبيعة الفكر البشري بذاتها، كل فرع من معارفنا يخضع بالضرورة، في مساره، للمرور على التوالي بثلاث حالات نظرية مختلفة: الحالة التيولوجية او الوهمية؛ الحالة الميتافيزيقية او التجريدية؛ وأخيراً الحالة العلمية او الوضعية».

القضية اذاً هي تنظيم المجتمعات الحديثة على أسس علمية، والتوفيق بين النظام والتقدم: «اي نظام شرعي لم يعد يستقر او يدوم بصورة خاصة اذا لم يتوافق تماماً مع التقدم، وأي تقدم كبير لا يمكنه ان يستكمل بفعالية، اذا لم ينزع في النهاية الى تثبيت النظام تثبيتاً أكيداً». (الدرس ٤٦ من محاضرات الفلسفة الوضعية).

وهكذا برز عند اوغست كونت هذا الحنين الى الوحدة، الذي يظهر بالاشكال الاكثر اختلافاً عند العديد من مؤلفي القرن التاسع عشر. وينظر كونت «ان النمط العادي للوجود البشري يقوم بصورة خاصة في حالة الوحدة الكاملة».

ان فلسفة كونت هي فلسفة البشرية وتقدمها. ان البشرية تتكون من مجموع الكائنات البشرية، الماضية والمستقبلية والحاضرة، ولكن الاموات أكثر أهمية من الأحياء: «الأحياء هم دائماً، وأكثر فأكثر، محكومون بالأموات: ذلك هو القانون الأساسي للنظام البشري».

وليس فكر كونت أكثر نزوعاً الى المساواة من فكر سان سيمون: انه يؤمن برسالة النخبة، وقد قال بوجود تمييز دقيق بين الجمهور والتقنيين والحكام: يعود الى اخصائيي العلم السياسي وحدهم ان يحددوا الاهداف، وان يعينوا وسائل التوصل اليها: «الرأي العام عليه ان يريد؛ ورجال القانون العام يقترحون وسائل التنفيذ، والحكام ينفذون، وطالما ان هذه الوظائف الثلاث لم تتميز، فهناك التباس وتحكم بدرجة متفاوتة الكبر».

ويربط كونت السياسة بالأخلاق بحسب برنامج القرون الوسطى المدهش. ان الأخلاق الوضعية تقوم على «تسييد المجتمعية على الشخصية الفردانية بصورة تدريجية»، اي الانتصار على الانانية من أجل دمج الفرد في المجتمع.

لا شيء أكثر غرابة عن تفكير كونت من فكرة الحقوق الفردية، الواجبات نحو المجتمع وحدها موجودة: «ان الوضعية لا تعترف لأحد بأي حق غير حق القيام بالواجب دائمًا. . . ان الوضعية لا تؤمن مطلقاً الا بواجبات الجميع تجاه الجميع. لان وجهة نظرها الاجتماعية دائمًا لا يمكن ان تقبل بأية فكرة عن الحق. قائمة بصورة دائمة على ذاتية الفرد. كل حق بشري هو ضلال كما هو لااخلاقي».

بين الفرد والبشرية توجد جماعات وسيطة: العائلة والوطن. وكما فعل سان سيمون، يعزو كونت أهمية كبرى للعائلة: في العائلة ـ العائلة حيث تقوم المرأة بدور رئيسي ـ تولد الأخلاق. أما الوطن فيشكل وسيطاً ضرورياً بين العائلة والبشرية.

ان فكرة العائلة، والوطن، والبشرية ترتدي لدى كونت مظهراً صوفياً بالغاً، خصوصاً بعد لقائه مع كلوتيد دي فو Clotilde de Vaux«والسنة التي ليس لها مثيل». وانتهت الكونتية مثل السان سيمونية، لتصبح ديناً؛ والكهنة هم فئة عالمة، وتقوم في الحياة قرابين اجتماعية تسعة فتطهرها، ويقدم التقويم الوضعي «نظاماً كاملاً للإحتفال الغربي، ويسمح كل يوم بتكريم ذكرى خادم للبشرية» «انها كاثوليكية بدون مسيحية» بحسب كلمة جان لاكروا.

وهكذا تقوم نهاية السياسة على جعل كل مواطن موظفاً اجتماعياً، تابعاً بصورة كاملة للسلطة. وتقتضي «السياسة الوضعية» الطاعة الكاملة تماماً. ان النظام يعلو على التقدم وهكذا استطاع ستيوارت مل ان يكتب ان الوضعية كانت نظاماً كاملاً من التحكم الروحي والزمني.

وحققت الامبراطورية الثانية بعضاً من أحلام اوغست كونت. وأمكن للكونتية ان تبدو من بعض النواحي الفلسفة الرسمية للامبراطورية الثانية. انما من المهم تمييز الكونتية عن الوضعية. ان عقيدة كونت وقد نشأت بكاملها تقريباً في ظل الرستوراسيون، بدت وكأنها قد مارست في فرنسا تأثيراً عميقاً (وبصورة خاصة على تين، وعلى موراس، الخ) ولكن محدوداً، وانه من الجسارة الاعتقاد بأن وزراء نابليون الثالث او نابليون الثالث بالذات، قد اطالوا التمعن في تأليف كونت.

ويبدو ان الكونتية كان لها تأثير خارج فرنسا، وفي البرازيل بصورة خاصة، أكبر من تأثيرها في فرنسا بالذات حيث اخذت العقيدة بعد تبسيطها، وتطهيرها من نزعاتها الدينية، على انها «وضعية غامضة نوعاً ما يصح ان تكون بآن واحد المذهب الرسمي لانصار الامبراطورية ولخصومهم». وبدت هذه الوضعية ايضاً عند زولا Zola كما عند غوبينو Gobineau، عند رينان كما عند تين وعند فلوبير Flaubert كما عند ميريمي Merimee

المقطع الأول ـ الليبرالية

اتخذت الليبرالية، حوالى سنة ١٨٤٠ شكلاً مال الليبراليون، في ذلك العصر، الى اعتباره نهائياً: اورليانية او مذهب مانشستر Manchester.

وفي النصف الثاني من القرن واوجه الأشخاص الذين كانوا ينادون بالليبرالية سلسلتين من المشاكل: من جهة التحقيق المتصاعد للمطالب الكبرى الليبرالية على الصعيد السياسي (اقتراع شامل حرية التجمع الخ) والمصاعب التي تثيرها ممارسة الحكم، ومن جهة أخرى النهضة الصناعية، وتطور المنافسة الدولية.

وطرحت من جديد مبادىء الاورليانية والليبرالية المنشستيرية، ووجدت الليبرالية نفسها عند مفترق طريقين، طريق المحافظية الليبرالية وطريق الامبريالية.

وترسخت الليبرالية، الفرنسية في السياسة اليومية الاعرق في يوميتها؛ وصعب عليها التخلص من الحمائية ومن المالتوسية اللتين تميزت بهما الاورليانية.

وبالعكس من ذلك، ارتبطت الليبرالية الانكليزية، بعد حقبة طويلة من الداروينية السياسية، بالمشاريع الامبريالية الكبرى وتبنتها.

١ ـ الليبرالية الفرنسية: من الأورليانية الى الراديكالية

ليبرالية انتقالية:

انهت ثورة ١٨٤٨ حقبة في تاريخ الليبرالية: فقد كانت أكثر من أزمة سياسية، اجتماعية او اخلاقية، انها حقاً انهيار نظام انها نهاية الفورة الليبرالية.

ومع ذلك يعتبر الليبراليون ثورة ١٨٤٨[1]، كحادث اسبابه سياسية خالصة: انها تبدو لهم كأزمة في النظام البرلماني، لا كأزمة في الليبرالية. ان ليبرالي الامبراطورية الثانية، الامناء لنوع من سياسة التقارب قلّما اهتموا بالاصلاحات الاجتماعية والحريات الضرورية» عند تيير Thiers بدت لهم بصورة اساسية حريات سياسية.

ان التأليف الاكثر دلالة على عصر طرحت فيه بحدة مسألة لم الشعث هو بدون شك كتاب «فرنسا الجديدة» المنشور سنة ١٨٦٨ لمؤلفه بريفو بارادول Prevost - Paradol.

---

(١) فتنة ١٨٤٨ (حزيران) حدثت في باريس على أثر فصل/١٢٠/ ألف عامل من المعامل العامة. وقد قمعها بعنف بالغ الجنرال كافينياك.

بريفو بارادول:

ولد بريفو بارادول سنة ١٨٢٩، وهو من قدامى خريجي دار المعلمين، صحفي في جريدة دبا Débats «المناقشات»، واشتهر على انه من المع مفكري عصره. ولكن هذا النجاح الباهر انتهى بمأساة: فبعد نشره كتاب «فرنسا الجديدة» بأشهر انضم بريفو بارادول الى الامبراطورية وقبل بمنصب وزير فرنسا في الولايات المتحدة؛ وانتحر بعد قليل من وصوله الى واشنطن في تموز سنة ١٨٧٠.

كل الموضوعات الكبرى في الليبرالية توجد في كتاب «فرنسا الجديدة» حيث يبرز تأثير توكفيل بشكل واضح: كره الانظمة الاوتوقراطية، نقد في النظام البرلماني. وفي فضائل اللامركزية، وفي قوة الاخلاق، اعجاب ببريطانيا وبالولايات المتحدة. والنظام السياسي العزيز اذاً على قلب بريفو بارادول هو نظام التكافؤ انه يهتم بشكل الحكومة (بالرغم من تفضيله للملكية البرلمانية) أقل من اهتمامه باصلاح المؤسسات كما يهتم بصورة خاصة (مثل رينان بعده لعدة سنوات)، بالاصلاح الفكري والأخلاقي.

الا ان ليبرالية بريفو بارادول تتصف بعدة سمات مميزة.

١ ـ لا مبالاته تجاه المشاكل الاقتصادية، وقلة حماسه لمبدأ «حرية الفعل والمرور» - Laissez faire Laissez - passer) ان ليبرالية بريفو بارادول، هي بالطبع حمائية. كما هم الصناعيون الفرنسيون بعد المعاهدة التجارية لسنة ١٨٦٠.

٢ ـ ان لبريفو بارادول اهتمامات ديمغرافية، انه يرى ان فرنسا لا يمكنها ان تبقى قوية إلّا إذا اكتظت بالسكان. وأعلن انه سرعان ما سوف تسبقها عدة أمم اوروبية، لقد كانت فكرة تهاوي فرنسا تؤرقه.

٣ ـ انه وطني مخلص وعميق وكل تأليفه يعبر عن جزعه من تصاعد الاخطار الخارجية التي توشك ان تغمر الامبراطورية الثانية. وفكره يقع اذاً بعيداً جداً عن نزعة مونتسكيو العالمية او عن التفاؤلية الوادعة التي تميزت بها، اجمالاً ليبرالية ملكية تموز، كان مهتمًا بالوحدة الايطالية، وبنمو بروسيا، وبصعود الولايات المتحدة، وكان يريد جيشاً قوياً، وامبراطورية استعمارية. وقد دعا الى انتهاج سياسة في الجزائر، مهتمة بترسيخ قوة فرنسا أكثر من اهتمامها بحقوق السكان الاصليين. وبدا له وجود جيش في أفريقيا أكثر ضرورة من الوثيقة الدستورية».

٤ ـ وفي الحقل الاجتماعي اخيراً يعتبر بريفو بارادول محافظاً متشدداً، انه يعارض كل شكل من أشكال الاشتراكية، وبهذا يستحق ان ينعت من قبل السان سيموني ميشال شفاليه «الليبرالي ذو المسلك الضيق».

ولا تلتبس ليبرالية بريفو بارادول لا مع ليبرالية ـ او ليبراليات ـ الحقبة السابقة ولا مع ليبرالية الحقبة اللاحقة. انها ليبرالية انتقالية سمتها الغالبة التحجر، انها ليبرالية تتحول الى محافظية.

ـ الليبرالية الجمهورية:

ظلت «جمهورية الاعيان (Republique des ducs) امينة لروح بريفو بارادول. ونقل دستور ١٨٧٥ المواضيع الكبرى عن كتاب «فرنسا الجديدة». وهيمنت الاورليانية على ولادة الجمهورية الثالثة. وتحققت المطالب الرئيسية الليبرالية، وأوشكت الليبرالية، وقد فقدت كل ما تطالب به، ان تضيع في «الدفاع الجمهوري».

ومن حسن حظ الليبرالية، ان الجمهورية كانت بحاجة الى الدفاع عنها؛ ازمة ١٦ أيار، معارك البولنيجة (نسبة الى الجنرال بولانجة) قضية دريفوس، النضالات في سبيل العلمانية، وضد الفوضويين؛ وضد السلميين: ربما لم تكن الجمهورية يوماً معرضة للخطر كمثل ما يؤكده الجمهوريون. ولكنها كانت كذلك غالباً. وهم يذكرون بكثير من البلاغة مبادىء الحرية والمساواة التي توصلت الليبرالية ببراعة وبنجاح الى اخفاء الكثير من فقرها العقائدي.

ولكن اذا كانت العقيدة الليبرالية قلّما تجددت، واذا كانت قد وجدت عناء في التكيف مع عالم في أوج تطوره، كما لو كانت مربوطة نهائياً بعصر ملكية تموز ١٨٣٠[1]. فقد وقع حدث مهم: ان الليبرالية لم تعد عقيدة الصالونات الاورليانية او قراء صحيفة «المناقشات» «الدبا» لقد أصبحت بفضل المدرسة الرسمية، فلسفة الجمهورية بالذات. ان الليبرالية لم تغير أبداً من مضمونها، ولكنها غيرت ابعادها، لقد اكتسبت وزناً اجتماعياً كانت تفتقر اليه.

ويجب هنا ذكر التأليف المدرسي للجمهورية الثالثة، وعمل المعلمين الذين خصص لهم جورج دوفو G. Duveau كتاباً قيّماً. بالنسبة الى «جنود الجمهورية السود» هؤلاء الذين تكلم عنهم بيغي Peguy والذين كان همهم تكوين الضمائر وتأسيس أمة ديمقراطية ومجمعة على احترام الحرية والمساواة والأخوة، كتب الن تارجي Alain - Targe انهم كل الناس الذين «يعممون ويشيعون» الحكم النابوليوني بتربية موحدة، انهم المثقفون بنفس الاشياء، والمفكرون بنفس الافكار يحترم بعضهم بعضاً ويعامل بعضهم بعضاً على قدم المساواة كما في اميركا او سويسرا».

ان الليبرالية هي خليط فريد من الشرية والطوباوية والمثالية الكريمة والعلمية المحدودة والميل الى تقديم الجمهورية وكأنها مآل التاريخ، والأخلاق كأنها المرجع الأعلى. ذات الايديولوجية ذات الذكريات والصور التي تحرك كل اولئك الذين يمرون بالمدرسة الرسمية. ان الكتب المدرسية هي التي تفصح افضل الافصاح عن الفلسفة الجمهورية.

---

(١) ثورة أو فتنة تموز ١٨٣٠. قام بها الباريسيون ضد ملكهم شارل العاشر. وأدت الى إسقاط الملك والإتيان بلويس فيليب مكانه وسميت حكومة هذا الملك ملكية تموز.

الراديكالية: تجب السيطرة على الجمهورية: وتولى الحزب الراديكالي هذه المهمة بدون كلل (لقد اعطت الراديكالية روحاً للجمهورية)، كتب البربايت Albert Bayet سنة ١٩٣٢: «وقدمت لها حكومات... ولا يمكن تصور فرنسا بدون الراديكالية. انها في المحيا الاخلاقي لبلدنا مثل ما هي مراعينا او كرومنا في محياها الطبيعي».

روح وحكومات... ان الحزب الراديكالي، الذي تأسس سنة ١٩٠١ هو بطبيعته حزب وسط، حزب الاعتدال: الراديكالية هي الشكل الجمهوري للاورليانية.

تنوع الراديكالية: ان كتابة تاريخ الحزب الراديكالي اسهل من تعريف الراديكالية. لا شك ان الراديكاليين قد حاولوا بصورة دورية تعريف «مذهب راديكالي». ولكن الراديكالية هي حالة فكرية أكثر مما هي مذهب او عقيدة.

وكانت الراديكالية على درجة من التسامح مكنت الحزب الراديكالي من تقبل اشكال مختلفة جداً من الراديكالية. وهذا الواقع ليس من اليوم ولا من أيام «حرب الادوارين (هريو Herriot ودالاديه Daladier).

كان برنامج «دي بلفيل De Belleville» المؤرخ في نيسان ١٨٦٩ أول مظهر رسمي للراديكالية. فقد طلب الف وخمسمائة ناخب من غامبتا Gambetta ان «يطالب بشدة، من على المنبر القومي، بتنفيذ البرنامج الديمقراطي الراديكالي: الارث المجيد من الثورة الفرنسية». وأعلن غامبتا انه يريد «ان يعيد كل شيء الى سيادة الشعب وان يستمد منها كل شيء». ثم أكد ان سياسة الاقتراع الشامل هي «عنوان برنامجنا وحزبنا». وعارض غامبتا فيما بعد الراديكاليين الاشتراكيين، ولكن نمط سياسته، البليغة، الجنوبية، الوطنية ظلت لمدة طويلة تلهم المؤتمرات الراديكالية. لقد كان راديكاليو وسط فرنسا، الذين اشتهروا بتأثيرهم داخل الحزب الراديكالي، في كثير من النواحي ورثة غامبتا.

وكان شيئاً آخر اسلوب «ليون بورجوا الذي كان سنة ١٨٩٥، قبل كومبس Combes، اول رئيس للمجلس الراديكالي. حاول ليون بورجوا مقتضياً الأفكار التي قدمها الفيلسوف شارل رنوفيه Renouvier في «علم الأخلاق» (١٨٦٩) ان يضع تركيبة عقائدية توفيقية بين الفردية والجماعية. هذه التركيبة هي «التضامنية» التي تجلت بشكل خاص في «محاولة حول فلسفة التضامن» (١٩٠٢). في الوقت ذاته الذي كان فيه الحزب الراديكالي، الذي اوشك ان يحقق وحدته، يستعد لتحمل اعباء الحكم، لمدة طويلة، سعى ليون بورجوا الى ان يثبت ان للراديكالية عقيدة وانها تنطلق من فلسفة فكت فيها بعد يقول: «ان للحزب الراديكالي هدفاً.. انه ينبغي ان ينظم، سياسياً واجتماعياً، المجتمع، بحسب قوانين العقل... وله نهجه. انه نهج الطبيعة بالذات... (وله) اخلاقية وفلسفة. وهو ينطلق من الواقع الذي لا يقبل الجدل واقع الوعي ويستمد منه المفهوم الاخلاقي والاجتماعي لكرامة الشخص البشري...

وللحزب الراديكالي عقيدة سياسية... انها العقيدة الجمهورية... وأخيراً ان له عقيدة اجتماعية... التآلف. وفي الواقع انه لا يؤمن بأن خير الامة يمكن ان يتحقق... بالصراع فيما بين الافراد والطبقات (مقدمة (السياسة الراديكالية» لـ: ف. بويسون F. Buisson ١٩٠٨).

أما كومب Combes[1] فيرى ان عصب الراديكالية هو اللااكليركية. ويبدو «الاب الصغير كومب» ـ وقد قدم لقراء «البلرين» Pelerin «الحاج» وكأنه تجسيد للشيطان، الآن بعد ان استطعنا مراجعة «مذكراته» (التي نشرها مورس سور Sorre ـ وكأنه بورجوازي صغير ريفي محافظ بتصميم، يحركه عدد صغير من الأفكار الثابتة، ويرتاح فكره بسهولة في اطار الاقليم والقضاء arrondessement انه، بحسب راوول جيراردي Girardet «الراديكالي على طريقة آلن Alain.

وتتعارض راديكالية اللجان الريفية وجمعيات الفكر التي يمثلها كومب Combes وفقاً للمفهوم القوي الصالح دائمًا الذي قدمه تيبودي Thibaudet في كتابه الافكار السياسية في فرنسا)، مع «راديكالية أيدي القنصلية» التي يمثلها Clemenceau، راديكالية تسلطية، «راديكالية الوطن في خطر».

واتهم كلمنصو كايو Caillaux بالخيانة. وكان هذا الأخير مفتشاً مالياً. وبورجوازياً كبيراً، عين رئيساً للحزب سنة ١٩١٣ وكان يمثل شكلاً آخر من الراديكالية راديكالية الأعمال، المهتمة بالانتاج وبالفعالية، راديكالية مسالمة (قضية منقود البطة» «Bec du Canard» بعد اغادير، وتكنوقراطي يصعب عدم تتبع اثره حتى عصرنا الحاضر.

وراديكالية الن Alain فردية ناقدة ـ معارضة للدولة، اقليمية، ولا يمكن تصور شيء أكثر معارضة لأسلوب كلمنصو.

أما راديكالية ادوار هريو فانها رثاسية بالسليقة، وتتجلى على طبيعتها في حركية التركيب: «نحن الحزب الفرنسي الأمثل، الحزب الذي يمثل أفضل تمثيل مصالح العدد الأكبر».

عناصر عقيدة راديكالية ـ ان انماط الراديكالية متعددة الى درجة ان القاسم المشترك بينها في «العقيدة الراديكالية» ينتهي اخيراً الى عدد صغير من المبادىء.

الوفاء لذكريات الثورة الفرنسية ـ تظهر الراديكالية وكأنها مدرسة الثورة المعجبة، المستمرة الممتدة: «كتب حديثاً احد الراديكاليين الشباب: ان راديكالية القرن التاسع عشر، لم

---

(١) «الأب الصغير كومب» المحبوب جداً إلى آلن الذي يقول عنه مستعيراً عفوياً لغة برانجه، .Berenger وعلى طريقة ملك ايفوتوت Yvetot (بطل أغنية لبرانجه): «أي ملك صغير طيب كان هنا!... حول محبة الراديكاليين لكلمة «صغير» تتعرف على ملاحظات تيبودي: تاجر صغير، بائع بالمفرق صغير، مستثمر صغير، «بلريسي صغير» صغير مقاطعة دوفين، مشاريع صغيرة ومتوسطة، الخ.

تكن شيئاً آخر الا الملاحقة العنيدة للذكريات وخصوصاً للحقائق الثورية»[1]؛ ولكن هناك ثورة وثورة؛ اذا كان الراديكاليون يمجدون عفوياً «المبادىء الخالدة» «والجدود العظام» فانهم يميزون بوضوح سنة ١٧٨٩ عن سنة ١٧٩٣. وينهي كتاب البرت بايه Bayet عن «الراديكالية» (١٩٣٢) بهذه الدعوة: «انكم تريدون تجنب سنة ١٧٩٣؟ سارعوا الى اقرار سنة ١٧٨٩».

وكان الرئيس هريو يحب ان يصرح بان الراديكاليين كانوا «ابناء اليعاقبة» والواقع، كما أشار تيبودي، ان الارث الجيروندي اخذ يصبح أكثر بروزاً من بروز اليعقوبية عند راديكاليي الجمهورية الثالثة، قوة الريف، والمستشارون العامون وعمداء البلدات وتأثير الأطباء، والصيادلة والاطباء البياطرة الراديكاليون، أهمية الصحافة الاقليمية (مثل برقية تولوز La Dèpeche de Toulouse للأخوان سارو Les Freres Sarraut) وزارة الزراعة، الباستيل الراديكالي. «ان الحكم لا يكون الا ضد باريس وبدونها» هذا ما يؤكده تيبودي، قالباً كلمة جول لمتر Jules Lemaître، وهو يصرخ بفرح بعد الانتخابات القومية في باريس «لا يمكن الحكم ضد باريس وبدونها!...».

ـ العقلانية ـ تريد الراديكالية ان تكون عقلانية. وقد صرح ادوارد هريو E. Herriot نحن الراديكاليين نرفض كل دوغم. نحن نهتم للنهج كما نهتم بالمثال. ونحن لا نقبل بأي حد لجهودنا الا حدود العقل بالذات. ان طموحنا يكون بان نرى السياسة تتبنى أساليب العمل العلمي (مقدمة كتاب جامي شميدت Jammy - Schmidt «الاطروحات الراديكالية الكبرى» ١٩٣٢). ويتكلم على نفس الوتر البرت بايت A. Bayet في كتابه «الراديكالية».

ما هي الراديكالية؟ انها قبل كل شيء نهج؟ ما هو هذا النهج؟ العلم يلهم السياسة» وباسم هذا النهج صرح البرت بايت بان الحرب ضد العلم: «انها مدانة من قبل منطق التطور البشري بالذات» وباسم التقدم صرخ ادوار هريو: «لو عرفت ان هناك حزباً أكثر تقدماً من الحزب الراديكالي، لانتسبت اليه من كل قلبي».

لهذا سعى الراديكاليون الى البقاء امناء «لاسلافهم الكبار». وهؤلاء الكبار هم الذين يعددهم ادوار هريو: «فولتير، ديدرو، كوندورسي، بنجامان كونستان، «لامارتين العظيم العزيز، المتدين المناوىء للاكليركية» لدرو ـ رولن Ledru - Rollin كميل بلاتان Camille Pettelan ، ليون بورجوا..؛ ولكن المرجع الراديكالي النموذجي هو «السند كوندورسي»: رجل الراديكاليين الكبير هو كوندورسي» يؤكد كلود نيكولي في مطلع كتابه عن «الراديكالية».

ـ الدفاع عن المصالح: ان الراديكالية، العلمية، التجريبية، المهتمة بالتربية

---

(١) نحن الذين نشير الى هذا الندم الظاهري». وهذا الاستشهاد مأخوذ عن كلود نيكولة Claude Nicolet «الراديكالية» P.U.F ،١٩٥٧.

الوطنية وبالأخلاق العلمانية، تريد لنفسها أن تكون عملية، مطلعة على مصالح كل فرد وقادرة على الدفاع عنها. وهذا الموقف ليس بالتأكيد مقصوراً على الحزب الراديكالي، انما يجب الاعتراف بأن الحزب قد نجح في أن ينشر في فرنسا الجمهورية الثالثة شبكة فعالة جدا من أجل الدفاع عن المصالح الخاصة.

وقد غضب بعض المراقبين من ذلك. فشهروا بتواطؤ الراديكالية مع الماسونية ولكن الراديكاليين انفسهم لم يترددوا في جعل الدفاع عن المصالح الركيزة الرئيسية في عقيدتهم. تلك هي الراديكالية بحسب آلن Alain.

المواطن بحسب آلن: كان آلن Alain (١٨٦٨ ـ ١٩٥١) فيلسوفاً تأثيره السياسي محدود جداً. ودراسة مؤلفاته (عناصر العقيدة الراديكالية، المواطن ضد السلطات احاديث سياسية، احاديث نورماندي، مارس او الحزب المدانة، الخ) مع ذلك، مفيدة جداً، لانها تعبر بانشاء مجازي متسق، وايجازي عامداً، عن فلسفة سياسية هي فلسفة برقية تولوز «la Dépêche de Toulouse» كما هي فلسفة ناخبي كومب او الرئيس هريو Herriot.

وراديكالية آلن تكونت اثناء قضية دريفوس والدفاع الجمهوري. انها راديكالية مضطربة بصورة قلقة، دفاعية. قبل كل شيء كان آلن ضداً: ضد الامير، وضد الحصون، ضد الاكاديميات، وضد المهمين، وضد الادارة، وضد النزعة العسكرية وضد الحرب، وضد الكنيسة، وضد السلطات وحول سوء تصرف الحكم يبدو آلن فياضاً: «الحكم يفسد كل من يشترك فيه». «كل حكم بدون رقابة يجن».

ويرى آلن ان المراقب يلعب في الديمقراطية اذاً (كما في مسرح جيرودو) دوراً اساسياً: أين هي الديمقراطية اذاً، ان لم تكن في هذه السلطة الثالثة التي لم يعرفها العلم السياسي والتي اسميها المراقب؟ انه ليس الا السلطة، الفعالة دائماً، التي تمكن من خلع الملوك والاختصاصيين المتعجلين، اذا لم يتدبروا الشؤون وفقاً لمصلحة العدد الأكبر من الناس» ويعرف آلن الراديكالية وكأنها «الرقابة الدائمة للناخب على المنتخب وللمنتخب على الوزير».

الديمقراطية اذاً هي منهاج رقابة: الناخب يراقب المنتخب الذي يراقب الوزير. ويعرف آلن النائب الصالح كمن يهدد، ولكنه يمتنع، ان امكن، عن ممارسة تهديداته: «كتب آلن في «عناصر عقيدة راديكالية»: النائب الصالح هو من يهدد لا من يضرب، هو من يحمل الوزير على العمل، لا من يقبله، فن فرقعة السوط هذا يعرفه بحسب رأيي، حزب المستقبل، الحزب الراديكالي الصحيح الذي اسميه حزب المعارضة الحكومية».

وهكذا يبرر آلن تدخلات وتوصيات وتأثير الجماعات الضاغطة. من المستحسن ان يحدث الناخبون النواب عن مشاكلهم الخاصة، ومن المستحسن ان يفاتح النواب الحكام بشأن هذه القضايا الخاصة، ومن المستحسن ان يتصدى الحكام للموظفين». الكومبية (نسبة الى كومب) ليست

شيئاً آخر غير العمل الدائم من قبل الناخب على المنتخب» سنة ١٩٢١، اعلن آلن عن نفسه انه الكومبي الوحيد الباقي.

كان آلن يحلم بتوازن، مهدد ابداً وبحاجة دائمة الى التقويم من جديد، بين النظام والحرية (الحرية لا تكون من دون النظام، والنظام لا يساوي شيئاً بدون الحرية)، وبين المقاومة والطاعة: «مقاومة وطاعة هاتان هما فضيلتا المواطن. بالطاعة، يؤمن النظام، وبالمقاومة يؤمن الحرية. الطاعة مع المقاومة هذا كل السر. ما يحطم الطاعة هو فوضى، وما يقضي على المقاومة هو ظلم. كلمات متوازنة بدقة تعبر، عند آلن، عن فلسفة قلق، ولكنها يمكن ان تعبر عند آخرين عن سياسة لعبة مزدوجة لعبة «الزنجي الابيض».

في المجال الاقتصادي، تعتبر راديكالية آلن محافظة بعمق: «الانتاج بنفس الاساليب»، ثم توزيع أفضل: «ذلك هو علاج البؤس» هذا ما كتبه في «الاقتصاد» ليس في راديكالية آلن اي شيء من الاشتراكية؛ انها تمجد الملكية الفردية، وتحاذر من الصناعة الكبرى: يقول: «كل يحس وهذا أمر عجيب» انه تجب العودة الى الملكية الفردية، المتناسبة مع حجم الانسان من أجل بعث الانتاج، وتشجيع التبادل وحتى النقود». ويبقى آلن اذاً متعلقاً بالملكية الصغيرة. وبالحرفية، وبفردية قلما تتلاءم مع تطور الاقتصاد الحديث. ومن المفيد ان نلاحظ بهذا الشأن ان راديكالياً شاباً مثل كلود نيكولي Claude Nicolet، محلل لسياسة آلن، يدين بشدة بالغة اقتصاده: ان وضعه الفكري، ان طبق على المسائل الاقتصادية، فهو فوضوي خالص وضيق الا انه ليس من العدل كما فعل نيكولي، مقارنة اقتصاد الن (المغلوط) سياسته (وهي رفض تنبؤي لعصر الدول الاستبدادية). ان سياسة واقتصاد آلن يشكلان كلاً متماسكاً. انهما يعبران بأمانة عن مثال البرجوازية، وبصورة خاصة البرجوازية الصغرى الريفية، ايام معارك الجمهورية «والخطر الاكليركي».

ان راديكالية آلن تعود في تاريخها الى «الحقبة الذهبية» وقد ظل عليها. لا شك ـ وقد رأينا ذلك ـ ان راديكالية آلن ليست كل الراديكالية. ولكن بين أسلوب كلمنصو وأسلوب آلن، انحازت أكثرية الراديكاليين. باستثناء حقبات قصيرة، نحو «المواطن ضد السلطات» (اي نحو آلن).

وفي العمق ان الراديكالية الفرنسية لم تتغير منذ «الاب الصغير كومب»: وبحسب العبارة التي تذكر غالباً «وجد الراديكاليون انفسهم معزولين تماماً، عندما جاء الانفصال». ان حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ لم تحدث تجديداً في تاريخ الراديكالية. ان الراديكالية لم تعمل على تجديد ذاتها. لقد عملت لكي تصبح نوعاً من التقليدية المرتبطة بعمر معين من عمر فرنسا، وبنمط من الاقتصاد الريفي، وبنوع معين من البنية الاقتصادية، وبنمط معين من الحياة. ان التاريخ الحديث

يسمح بالشك في ان تستطيع الراديكالية ان تلبس أسلوباً جديداً[1]

الراديكالية والليبرالية: قضية دريفوس ـ لا شك انه، مع ذلك، يجب الحذر من الخلط بين الليبرالية والراديكالية. ان الراديكالية غرضها تنظيم ـ وخصومها يقولون: احتكار ـ الليبرالية ولكن في بعض الظروف، ظهرت المشاعر الليبرالية اضخم وأعظم خارج اطر الليبرالية المنظمة. وعلى هذا قسمت قضية دريفوس، فجأة فرنسا الى معسكرين ويعود «حلف حقوق الانسان» الى هذه الحقبة، وكذلك تجدد الكرامة التي تمتع بها الكتاب الذين خاضوا العراك السياسي من أجل الدفاع عن الحريات (اناطول فرانس، اميل زولا). وظلت الأفكار السياسية في فرنسا المعاصرة ـ من زوايا كثيرة، مطبوعة بقضية دريفوس.

٢ ـ الليبرالية الانكليزية:

ان العصر الفيكتوري هو في مجمله عصر ازدهار. كانت بريطانيا تتمتع بتفوق صناعي يشهد له بشكل باهر معرض ١٨٥١ ـ وأحدثت حرب الانفصال (الاميركية) أزمة في صناعة القطن، واستمر البؤس، ولكن بعد سقوط «الحركة الدستورية» Chartisme، بدت الطبقة العاملة مستعدة لتقبل العالم الرأسمالي.

ان الصراعات السياسية قلّما تأبه للعواطف. وجرى اصلاح سنة ١٨٦٧ في مناخ أكثر هدوء من مناخ سنة ١٨٣٢. وتعاقب غلادستون ودزرائيلي على الحكم. ولم تعرف انكلترا صراعات سياسية او اخلاقية. ولم تطرح على بساط البحث مبادىء الليبرالية السياسية.

وكان القصد التثبيت أكثر مما هو التجديد. وكان الزمن زمن التركيبات الواسعة وزمن التسويات.

ولكن العالم تحول وتغير بشكل اسرع من تحول الليبرالية الانكليزية، وعندما مات سبنسر سنة ١٩٠٣ بدا وكأنه كان يمثل حقبة زائلة.

يجب اذاً التمييز بين عدة لحظات وعدة اتجاهات في تاريخ الليبرالية الانكليزية الواقع بين سنة ١٨٤٨و ١٩١٤:

أ ـ علمية سبنسر.

ب ـ المراجعة المثالية لليبرالية من جانب مدرسة اوكسفورد

ج ـ اكتشاف الامبريالية.

أ ـ سبنسر او الداروينية السياسية ـ لم يذهب اي كاتب ابعد مما ذهب اليه هربرت سبنسر H. Spencer (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) في ايمانه بالعلم. وتأليفه بهذا الشأن ذو دلالة بالغة.

---

(١) من المفيد أن نشير في فرنسا المعاصرة، إلى ان الوجودية استعادت المواضيع الرئيسية التي قال بها الن. يراجع حول هذه النقطة ستانلي هولمان (وكتاب كثر) الحركة الوجودية. د أ. كولن A. Colin ، ١٩٥٦.

كان والدا سبنسر من اتباع الكنيسة الميتودية (المنهجية) كما كانا ليبراليين سياسياً. وهو بذاته كان ليبرالياً، وعمل طوال حياته على تأسيس الليبرالية على البيولوجيا.

وأهم مؤلفاته، المعنية بالسياسة، هي «التوازن او السكون الاجتماعي» Statique sociale (١٨٥١)، «المبادىء الأولى» (١٨٦٢)، «مبادىء السوسيولوجيا والأخلاق» (١٨٧٦ - ١٨٩٦) وخصوصاً «الفرد في مواجهة الدولة» (١٨٨٤) وله ايضاً «السيرة الذاتية» التي نشرت بعد وفاته، ثم «التربية الفكرية، والأخلاقية والجسدية» (ترجمة فرنسية ١٩٠٢).

ويشبه سبنسر الحياة الاجتماعية بالحياة الجسدية: ان المجتمع هو جهاز يخضع لنفس القوانين التي تخضع لها الأجهزة الحية. ان المبدأ الأساسي هو مبدأ التطور الذي ينبثق عنه مبدأ التكيف: الأجهزة المفيدة تنمو في حين ان الأجهزة غير المفيدة تذوي: وهكذا تتحقق السعادة الكبرى للعدد الأكبر عن طريق التكيف مع الوسط.

وللتطور عند سبنسر تصوران ١) النمو العفوي لنشاط داخلي (كما لدى الفلاسفة الألمان) ٢) التكيف مع المحيط، او حصيلة الظروف الخارجية. ويبدا التصور الأول بوضوح في «السكون الاجتماعي» الا انه افسح المجال قليلاً قليلاً أمام الثاني.

بالنسبة الى سبنسر يختلط التطور مع التقدم. والتكيف مع الظروف الخارجية. سهل في البداية تكاثر الحكومات العسكرية، ولكن نمو الصناعة لا يمكن الا ان يساعد على الحرية وعلى السلم.

ولم ينفك سبنسر يشهر بحدة لا تكل، بمساوىء الدولة والحكومة اللتين تتحشران بما لا يعنيهما. وبعيد ١٨٥٣، وفي مقال، عنوانه «كثرة القوانين» المنشور في مجلة وستمنستر West mins-ter Review، اخذ يهاجم تدخلات الدولة كما أخذ يمجد بالمبادرة الفردية، ونشر نفس الاطروحة في مقال نشر في الفورتيتلي رفيو Fortnightly Review في كانون الأول سنة ١٨٧١: «الادارة المعادة الى وظيفتها الخاصة بها»: لتكتف الدولة بالقضاء، انها لا تصلح لشيء آخر... نفس الأطروحة في «الفرد ضد الدولة» (العنوان يذكر بكتاب آلن، «المواطن ضد السلطات»)، ان الحكومة يجب ان لا تكون شيئاً آخر غير «لجنة ادارة»: «ان الوظيفة الليبرالية الحقه، في المستقبل. سوف تكون في الحد من سلطات البرلمانات». ويذهب سبنسر حتى الى اقتراح الغاء وزارات الزراعة والاشغال العامة والتربية الوطنية من أجل ترك أمر العناية بها الى المبادرة الفردية.

وهكذا تظل ليبرالية سبنسر منشترية مسرفة، في حين تبتعد انكلترا أكثر فأكثر عن عقيدة منشستر ولا يوجد في تأليفه اي صدى للمشاكل التي يطرحها نمو الاشتراكية وازدهار الامبريالية. واستمر يمتدح فوائد التوفير، والتحسب المسبق: «على العموم يكون الرجل القصير النظر في المسائل المالية قصير النظر ايضاً في السياسة، والرجال البعيدو النظر في السياسة يوجدون بصورة اولى بين اولئك الذين يعرفون كيف يرعون أموالهم النقدية. (الاصلاح الانتخابي، مخاطرة

وعلاجا» مقال منشور في الوستمنستر رفيو Westminster Review في نيسان سنة ١٨٦٠).

ان ثقة سبنسر بتطور العالم حجبه عن تطوير ذاته. وكان يطمح الى تبرير الليبرالية باسم الحتمية التطورية والبيولوجية، اثناء ذلك كان يستخدم، للدفاع عن الليبرالية، الاسلحة ذاتها التي استعملها خصومه لمهاجمتها.

وقد أثارت العلاقات بين العلم والسياسة في انكلترا كتابات كثيرة، لا نستطيع هنا القيام بدراستها. نكتفي هنا بذكر تآليف هكسلي T. H. Huxly (Ethicsd. Evolution methods. Results)، ب كيد B. Kidd (Social Evolution) ريتشي D. G. Ritchie (Daruvinismd. Politics) باجهوت W. Bagehot (Physics. Politics) غراهام والاس(Graham Wallas (Human Nature. Politics الخ.

في الولايات المتحدة كان تأثير سبنسر «والداروينية الاجتماعية» عميقاً، وقد تم هذا التأثير بصورة خاصة عبر وليام غراهام سومر W. G. Summer (١٨٤٠ ـ ١٩١٠) ولسترورد Lester Ward (١٨٤١ ـ ١٩١٣).

يراجع حول هذه النقطة كتاب ريشار هوفستادتر Social Daruvinism in American Thought بوستن BostonBeacon Press Boston ١٩٥٥ ٢٤٨ ص. وتنتهي هذه الداروينية الاجتماعية في الولايات المتحدة، كما في انكلترا حول موضوع النقل القومي والامبريالية.

ب ـ المثالية الليبرالية ـ في عصر وجدت الدولة نفسها مدعوة بصورة متزايدة الى التدخل في كل المجالات بدت فيه ليبرالية سبنسر وكأنها ارث حقبة مضت.

واعادة النظر في الليبرالية كانت أمراً محتوماً. فالأسس الاجتماعية والأفق الفكري لليبرالية ازدادت اتساعاً. وعلى صعيد العمل السياسي، يعتبر غلادستون افضل ممثل لهذه الليبرالية الموسعة (يراجع بصورة خاصة، حملته من أجل الحكم الذاتي لايرلندا).

وعلى صعيد الفلسفة السياسية، ان مراجعة هذه الليبرالية هي بصورة رئيسية، من صنع مدرسة اوكسفورد وخصوصاً من صنع توماس هيل غرين Thomas Hill Green (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢)، وأهم تآليفه «مبادىء الالتزام السياسي» نشر بعد موته.

وينطلق تأليف غرين من تأثير مضاعف، تأثير الفلسفة الاغريقية وبصورة خاصة افلاطون من جهة، وتأثير الفلسفة الألمانية، وبصورة خاصة كنت Kaint وهيغل من جهة ثانية ان فكره يبعد كثيراً عن علمية سبنسر. انه يعتبر ان الطبيعة البشرية هي اجتماعية بصورة أساسية وان المشاركة في الحياة الاجتماعية هي اسمى شكل من أشكال النمو الذاتي. ان الناس يخضعون للمصلحة العامة التي هي الوعي المشترك لغاية مشتركة. ان السياسة هي تدبير من أجل خلق الظروف الاجتماعية التي تجعل النمو الأخلاقي ممكناً.

ولا يكتفي غرين اذاً بتعريف سلبي خاص للحرية، على طريقة سبنسر ومدرسة منشستر ان الحرية ايجابية: انها قدرة على العمل، وليست سلطة حبس. انها محددة: انها تقضي بفعل شيء معين، لا فعل أي شيء.

ولهذا يعتمد غرين على تدخل الدولة لتأمين التربية الوطنية والصحة العامة. وكان يتمنى، بحكم اعتداله، تنظيم تجارة المشروبات. وبحكم اعجابه بالعدالة الاجتماعية، طلب الى الدولة تشجيع تطوير النقابات، والتعاضديات، والشركات التعاونية.

ان ليبرالية غرين هي ليبرالية تسوية. انه مقبول ليس فقط من قبل الاشتراكيين بل من قبل التوري (المحافظين). وهذا التأليف التجريدي جداً هو ميزة حقبة كانت قبل نضالات الاحزاب، والمجادلات العقائدية مختفية وراء صورة مثالية لانكلترة الحرة القوية. ويقترن تأليف غرين بتأليف برادلي F. H. Bradly وبرنار بوزانكي Basanquet تلميذ غرين، يمر وبميل بوزانكي باتجاه الهيغلية وأفضلية الدولة على الأفراد، وهذا الميل نحو مثالية الدولة، الذي يبدو بصورة خاصة في كتاب بوزانكي الرئيسي: «فلسفة نظرية الدولة» The Philosophical Theory of the State (١٨٩٩) الذي انتقد بشدة من قبل ليونارد هوبهوس L. Hob hause في كتابه «النظرية الميتافيزيقية للدولة» The Metaphysical Theory of the State (١٩١٨).

ج ـ الليبرالية والامبريالية ـ وهكذا توقفت الليبرالية الانكليزية أيام حكم الملكة فكتوريا ان تكون عقيدة حزب لكي تصبح فلسفة أمة. لا شيء أساسي يفصل برنامج المحافظين عن برنامج الليبراليين؛ وفي بعض النواحي حتى، كانت سياسة المحافظ دزرائيلي أكثر جرأة من سياسة الليبرالي غلادستون، والفريق الأكثر دينامية في الحزب الليبرالي، مع جوزف شمبرلن، يقترب من المحافظين، وساند بحماس سياسة العظمة الامبراطورية. وساند اللورد روزبري (بعد ان قاطع هيئة الاركان الغلادستونية من جماعة «الاتحاد الليبرالي القومي» «National Leberal Fedelratium» التي كانت «تتفادى المغامرات الاستعمارية ومعه الامبرياليون الليبراليون سياسة الحكومة اثناء حرب البويرز Boers وانتهت الليبرالية الى الامبريالية.

المقطع الثاني ـ التقليدية ـ القومية ـ الأمبريالية

١ ـ التقليدية الجديدة والقومية في فرنسا

كان هناك حدثان سيطرا على تاريخ التقليدية الفرنسية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر:

١ ـ عقائد دي مستر وبونالد لا توحي الا بحلقات أكثر فأكثر ضيقاً حيث الملكية فيها هي

قبل كل شيء ولاء ان الأمل ببعث جديد اصبح جيداً غير محتمل، حتى ان جماعة التقليد اضطروا الى البحث عن معادلات جديدة.

٢ ـ الامبراطورية الثانية لم تتوصل الى خلق نمط سياسي دائم، او تأسيس تراث. لا شك ان «دعوة الجندي» ظلت احدى الاغراءات الدائمة لدى اليمين الفرنسي ولكن من المبالغة تقديم هذا الاغراء كإرث بونابرتي.

ويعود الفضل في ارساء اسس تقليدية جديدة سوف تزدهر فيما بعد في القومية الفرنسية الى خصمين قديمين للامبراطورية الثانية، الى رجلين لا شيء يربطهما بالعهد الفرنسي القديم.

الكاثوليكية الاجتماعية:

واستمر تيار كاثوليكية اجتماعية في الظهور، ولكن من الممكن الاشارة الى ذلك بايجاز لسببين:

ـ لقد حملت الرسالة المسماة كونتاكورا الرسالة المسماة السيلابوس (١٨٦٤) خيبة أمل الى اولئك الذين كانوا يحلمون في التوفيق بين مبادىء الكنيسة والحريات العصرية. وظلت الافكار الأكثر انتشاراً في العالم الكاثوليكي، لمدة طويلة، هي أفكار لويس فيو Louis Veuillot (١٨١٣ ـ ١٨٨٣) الذي كتب في الكون L'Univers في ٢٧/ كانون الأول ١٨٥٥ ما يلي: «ان كلمة حرية اتتنا من بلاد العبيد، انها لا لزوم لها في بلد مسيحي» او ايضاً «ان العلم هو احدى هذه الكلمات التي تعتبر كفتيلة محرقة في كل المجتمعات التي تتفجر».

في فترة السادس عشر من أيار سنة ١٨٧٧ اعلنت الكنيسة الكاثوليكية في مجموعها، الحرب من أجل حكم «النظام الاخلاقي»، كما انها ناضلت، بمناسبة قضية دريفوس بجانب اولئك الذين يدافعون عن شرف الجيش وعن «الوطن الفرنسي» وانتهت هاتان المعركتان بهزيمتين للكنيسة. من هنا التدابير المناوئة للاكليركية التي أصدرها جول فري Jules Ferry «وقانون الفصل» (الفصل بين الدولة والكنيسة).

ـ وبصورة اوضح ايضاً من قبل سنة ١٨٤٨ يجب التمييز تماماً بين الكاثوليكية الاجتماعية والكاثوليكية الليبرالية. كان لبلي Le Play وتلاميذه كاثوليكيين اجتماعيين. ولكن فكرهم السياسي كان ضد الثورة بشكل عميق. وكذلك، من الاسراف تماماً تقديم ليون الثالث عشر «كبابا ليبرالي» وهو الذي عرض في الرسالة البابوية المسماة «رورم نوفارم» Rerum Novarum (١٥ أيار ١٨٩١) العقيدة الاجتماعية للكنيسة وهو الذي نصح الكاثوليك الفرنسيين بسياسة التآلف. لقد تمسك ليون الثالث عشر دوماً بوضوح بالفصل بين المسائل السياسية والمسائل الاجتماعية. وقال سنة ١٨٨٥، في الرسالة البابوية ايمورتال دي Jmmortale Dei يجب رد مبادىء

الحرية المغالية، التي أتت بها «التوراة» الى حب الدنيا والى حب المستجدات التي حصلت خلال القرن السادس عشر». وتحتوي الرسالة «غرافس دي كوموني Graves de Communi (١٩٠١) على تأكيدات من ذات النوع.

لبلي Le Play:

ان تأليف فريدريك لبلي (١٨٠٦ ـ ١٨٨٢) الذي ما يزال فريق صغير من الامناء له يرعون الى اليوم ذكراه، هو المميز لحقبة، الامبراطورية الثانية، ولحالة فكرية هي الأبوية Parternalisme.

كان لبلي من البوليتكنيك، مهندساً في المناجم، مفوضاً عاماً للمعرض العالمي سنة ١٨٥٥،وكان من أعيان الامبراطورية الثانية الكبار، وكان شاهداً واعياً للتقلبات الاجتماعية نشر سنة ١٨٥٥ كتاباً كبيراً حول «العمال الأوروبيون». وكان تأليفه والعقائدي الكبير هو «الاصلاح الاجتماعي» (١٨٦٤)

وبالرغم من كون لبلي كاثوليكياً بالاقتناع فانه لم يصبح ممارساً فعلاً الا بعد ١٨٧٩، وتأثيره ـ الذي كان ملحوظاً، لا في فرنسا فقط بل في الخارج ـ يتجاوز حدود الحلقات الكاثوليكية. ان «جمعية الأقتصاد الاجتماعي». التي ألفها لبلي سنة ١٨٥٦، تضم شيوخاً، وصيارفة ورجال أعمال، منهم الكثير من قدامى السان سيمونيين امثال ميشال شفاليه، ارلس ديفور، اميل بربر E. Pereire جامس دي روتشيلد، الخ، وربما لم يشر بما فيه الكفاية الى هذا الالتقاء بين مدرسة لبلي والسان سيمونية.

وينطلق تأليف لبلي من نوع من الوضعية الكاثوليكية، ومن صناعية متنورة، ان اهداف «جمعية الاقتصاد الاجتماعي» التي سميت اساساً «جمعية دراسات الاقتصاد الاجتماعي والتحسينات العملية» حددت كما يلي: «تأسيس مستقبل متقدم من أجل الطبقات العمالية، على الدراسة الواعية لظروفهم الماضية والحاضرة». جعل الرفاه في متناول الطبقات القليلة اليسر، وجعل الضروري في متناول الأكثر فقراً. وتنشئة الشعب نحو الله عن طريق البحبوحة والنعمة وعن طريق الاعتراف بالجميل.

ويرفض لبلي الذي يصفه سان بوف Sainte - Beuve بانه «بونالد المجدد شبابه» فلسفة القرن الثامن عشر المفسدة، و«المعتقدات الكاذبة» لسنة ١٧٨٩. وكان يريد بريد بعث مبدأ السلطة: سلطة الأب في «العائلة الأرومة»، سلطة رب العمل الاب على عماله، سلطة الملاك، سلطة الدولة التي يجب ان تحكم قليلاً وان تستند على الهيئات المحلية.

ويعتقد لبلي ان السياسة تابعة للاخلاق وللدين: وتبدو له الاصلاحات الفكرية والأخلاقية أكثر أهمية من الاصلاحات السياسية والاقتصادية، وتأليفه بهذا الشأن يتوافق مع تأليف تين ورينان، اللذين يختلف الهامهما عن الهامه، الا ان استنتاجاتهم هي في الغالب واحدة.

ـ الكاثوليكية الاجتماعية والكاثوليكية الليبرالية قبل سنة ١٩١٤

لم يكن الممثلون الرئيسيون للكاثوليكية الاجتماعية من الديمقراطيين اطلاقاً حتى ولا المركيز دي لاتور دي بان De Pine المنظر، ولا البردي مون A. de Mun الخطيب، ولا ليون هرمل L. Harmel رب العمل المنفذ. لقد كانوا من انصار نوع من التكتلية المسيحية، بحسب عنوان المؤلف الذي نشره هرمل Harmel سنة ١٨٧٧: «دليل الكتلة المسيحية»؛ ثم ان هرمل كان جمهورياً في حين ان لاتوردي بان ظل أميناً للملكية.

ظلت هذه المحاولات من جانب الكاثوليكية الاجتماعية منفردة. انها لم تتسبب بانجازات مشهورة. ولم تثر حركة واسعة في الرأي.

في حين كانت أكثر أهمية بدون شك، ومن نوع آخر تماماً، محاولة سيون Sillon مع مارك سانغنيه Marc Sangnier الذي حاول ان يحقق بأن معاً العمل الاجتماعي الكاثوليكي والعمل الديمقراطي والذي اكتسب منزلة واسعة نوعاً ما لدى الكهنة الصغار.

الا ان سيون ادين من قبل البابا بيوس العاشر، في آب ١٩١٠، وعشية سنة ١٩١٤ لم تكن الا الكاثوليكية الاجتماعية ولا الديمقراطية المسيحية لتعتبر كقوى منظمة. وتأثير تين Taine كان أكثر فعالية من تأثير دي لبلي او من تأثير «الآباء الديمقراطيين».

ـ مؤسسو التقليدية الجديدة ـ تين ورينان Taine Renan:

١) Taine

ينتمي تين (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣) الى عائلة برجوازية ريفية لا تمت بأية صلة الى العهد الفرنسي القديم» (العهد الملكي) ولم يكن لا كاثوليكياً، ولا ملكياً. وظل لفترة طويلة يظهر بمظهر الجامعي الليبرالي، خصم الامبراطورية الثانية، ولم يكتب، الا بعد «الكومونة» مؤلفه الجليل في التاريخ «أصول فرنسا المعاصرة» (١٨٧٥ ـ ١٨٩٣) وفيه يقارن خيرات التراث بالكوارث التي يسأل عنها اليعقوبيون.

ولكن يعتبر تشويهاً للحقيقة تقديم تين كليبرالي تحول الى محافظ خوفاً من الكومونة: «محافظ مرعوب وهائج» قال عنه، بمبالغة، اولار Aulard ان فكر تين قد تطور من غير شك، حاله كحال رينان، وعدد من معاصريه، عقب حرب ١٨٧٠ ـ ١٨٧١، الا انه ظل أميناً، منذ بداية تأليفه حتى النهاية، لعدد من المبادىء التي تشكل أسس تقليدية وضعية وعلمية تهيأ ان تنشر انتشاراً واسعاً.

الحتمية ـ Determinisme:

ان فكر تين هو فكر حتمي بصورة دقيقة. انه يعطي أكبر الأهمية للجنس، وللمحيط وللحين، ويطبق نظرياته على النقد الأدبي في «لافونتن وحكاياته»: نظرات طويلة حول اجداد لافونتن، وحول واقعة ولادته في شاتوتييري، الخ. ويهتم تين اهتماماً كبيراً بعلم النبات، وبطله

«توماس غريندورج» يصرخ: «أحب الشيء الي في العالم، هي الأشجار»

في رسالة الى كورنليس دي ويت Cornelis de Witt، سنة ١٨٦٤ صرح تين انه تابع حتى ذلك الحين فكرة وحيدة. «هذه الفكرة» هي ان كل الأحاسيس وكل الأفكار، وكل أحوال النفس البشرية هي متوجات لها أسبابها وقوانينها، وان كل مستقبل التاريخ يقوم على البحث عن هذه الأسباب وعن هذه القوانين. ان تشبيه البحوث التاريخية والسيكولوجية بالبحوث الفيزيولوجية والكيميائية، هذا هو غرضي وهذه هي فكرتي الرئيسية».

وكان تين من أكبر المعجبين بالعلم الألماني، صرح قبل ١٨٧٠ ان ألمانيا هي وطنه الثاني، وان هيغل هو أول مفكري القرن. من جهة ثانية كتب «تاريخ الأدب الانكليزي» (١٨٦٤) كما كتب دراسة حول ستيوارت ميل Mill حيث قال عنه: «لم ير مثله منذ هيغل».

وفي مقدمته لكتابه «ملاحظات حول انكلترة» ((المؤرخة في تشرين الثاني سنة ١٨٧١)، يثبت تين تفضيله التصور البريطاني لسياسة متواضعة وعملية: بقوله: اي فرنسي يجلب معه دائماً من انكلترا هذه القناعة المفيدة ان السياسة ليست نظرية وزارية De cabinet قابلة للتطبيق أيضاً، بكليتها وبكاملها، بل هي قضية حس دقيق حيث لا يجب التصرف الا بالتأجيل، وبالمصالحات وبالتسويات».

ويستوي عند تين كرهه للتجريد، وللدولنة étatisme ولما يسميه «الديموقراطية السميكة»؛ وعداؤه للامبراطورية الثانية وللكومونة ينطلق من نفس الرعب من الديمقراطيةالغوغائية. يقول: «لنحذر تنامي الدولة ولنرفض ان تكون أكثر من كلب حراسة».

ويلاحق تين اليعقوبيين بعداء لا حد له يحول «الاصول Les Origines» والى مقال هجومي سام (وفي نظر جورج بوميدو ان تين هو تاسيت Tacite قارئاً داروين». وهو يأخذ عليهم، قبل كل شيء كونهم نظريين، ورجالاً يتعامون عن الوقائع وهم من سوف يسمون «بالمثقفين». وتبدو له الحكومة التورية «انتصار العقل الخالص واللاعقل العملي». انها مدرسية متحزلقين يقدمها تشدق اغرارٍ رعن...

الحكومة الجيدة بحسب تين - ان العلاجات التي يقترحها تين هي:

- التربية - السياسية عند تين هي بصورة أساسية تربية. وان هو امتنع عن التصويت في انتخابات سنة ١٨٤٩، فذاك لانه لم ير سبباً ظاهراً للاختيار بين النظريات المتعارضة. ولكن ليس للافراد ان يختاروا: «بصورة مسبقة، اختارت الطبيعة والتاريخ لنا». (مقدمة المصادر) ان درس طبيعة وتاريخ المجتمعات هو اذاً مبدأ كل سياسة.

ـ اللجوء الى النخبة: الذين هم قبل كل شيء بالنسبة الى تين نخبة الفكر. يراجع الدور المسند من قبل تين الى «المدرسة الحرة للعلوم السياسية» التي أسسها اميل بوتمي E. Boutmy سنة ١٨٧١: يراجع ايضاً مقالته: «الاقتراع العام وأسلوب التصويت» (كانون الأول ١٨٧١) وفيه يدعو الى نظام ذي درجتين للحد، بقدر الامكان، من الانجرارات السيئة وراء ناخبين جهلة.

ـ التشارك، بكل اشكاله، يشكل بالنسبة الى تين اوثق وسيلة لتحسين التربية المدنية والاخلاقية وللنضال ضد سيطرة الدولة. ويشدد تين على أهمية الوظائف البلدية وعلى المجتمعات الراقية الواعية، وعلى الجمعيات الخيرية؛ وهو من أنصار اللامركزية العنيدين.

ولا شيء اصيل في هذه الاطروحات اللامركزية، المدعومة من قبل توكفيل بصورة بالغة، وقبله من جانب الكثير من الكتاب ذوي الميول الليبرالية. الا ان فكر تين يختلف بصورة عميقة عن فكر توكفيل وعن نظريي الهيئات الوسيطة: بعض ثقل التلميذ الكامل (ينظر الى الصورة المسلية عن تين بقلم سارسي Sarcey في كتابه «ذكريات الشبوبية» موقف بدون كياسة، وأحياناً بدون فهم، تجاه مؤسسات العهد الفرنسي القديم ورجاله وضعية عنيدة.

وبالرغم من كون تأليف تين في أساسه محافظ فان الفكر الذي يحركه قريب جداً من الفكر الذي يهم مؤسسي «الجامعة الجمهورية» ثم ان تين، في أواخر حياته، والملاحظة هي من صنع مكسيم لروا Maxime Leroy اخذ عن يمينه (حيث طلب اليه ان يكون كاثوليكياً) وأخذ عن شماله (حيث طلب اليه ان يكون أكثر من مجرد جمهوري مستسلم).

رينان Renan

لم يقدم رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) عقيدة للتقليديين، بل نموذجاً واسلوباً. هذا الاسلوب يعتبر انفصالاً عن الحذلقة الوضعية، لا تخلو من الوقوع في شكل من الحذلقة آخر، مزيج مرهف من الانفعالية ومن الانشغال الديني.

في مقدمة مستقبل العلوم، L'Avenir de la science، ذكر رينان، وهو ابن سبع وستين، «بالبريتوني الصغير، الطاهر الضمير الذي هرب، يوماً ما، رعباً من عذاب الله (السان سوبليس Saint Supplice)، لانه اعتقد انه يرى ان قسماً مما قاله له معلموه ربما لم يكن صحيحاً» وظل رينان، مثل لامني، مطبوعاً بايمان طفولته (تراجع «ذكريات الطفولة والشباب» التي تتضمن دعاء الاكروبول الشهير)

ويتكون جوهر تأليفه من «تاريخ مصادر المسيحية» «Histoire des origines de Christianisme»، «تاريخ شعب اسرائيل»، «دراسات التاريخ الديني»، الخ. ولا تظهر السياسة فيها الا عرضاً، وكأنها نشاط غير نقي.

في «مستقبل العلم» يوسع رينان الفكرة القائلة بان الفلسفة سوف تحكم العالم يوماً ما وان السياسة سوف تزول: الثورة التي سوف تجدد البشرية ستكون دينية واخلاقية، وغير سياسية. هذا

الكتاب، المكتوب من قبل رجل في الخامسة والعشرين، هو نشيد باسم العلم الذي يجب ان يحل محل الدين لكي يشرح للانسان سره، وهو دعوة للعلماء الذين بهم يتعلق حكم الشعوب. من المفيد الاشارة الى ان هذا الكتاب الذي كتب في حماس سنة ١٨٤٨ لم ينشر الا سنة ١٨٩٠، وان رينان لحظ، في مقدمته اوضح تحفظ تجاه التفاؤلية العلمية التي كانت ملهمة عمله: «مع استمراري في الاعتقاد بان العلم وحده يستطيع ان يحسن ظروف الانسان التعسة في هذا العالم الارضي، فاني لم اعد اؤمن ان حل المشكلة هو قريب منا كما كنت اعتقد سابقاً. ان التفاوت مكتوب في الطبيعة».

الإصلاح الفكري والاخلاقي في فرنسا» (١٨٧١)، هذا الكتاب هو تأملات حول الهزيمة الفرنسية وحول تهافت فرنسا: لقد استحقت فرنسا هزيمتها، انها تكفر عن ثورتها، ولكن هذه الهزيمة قد تكون منشأ تجددها، اذا عرفت كيف تفهم اسبابها العميقة. واهم هذه الاسباب هو التهافت الفكري والاخلاقي الذي سببته الديموقراطية: «البلد الديموقراطي لا يمكن ان يحكم جيداً، ولا ان يدار او يضبط بصورة حسنة». الجماهير لا تهتم الا براحتها، لقد خسرت فرنسا كل مزاياها الحربية.

بعد الآلام، تأتي المعالجة، يجب تقليد بروسيا بعد تلسيت، وعلى فرنسا ان تصلح نفسها من الديموقراطية. ويشير رينان الى بعض الاصلاحات السياسية: ضبط الاقتراع الشامل بواسطة نظام الاقتراع المتعدد للشخص الواحد، على درجتين، انشاء غرفة للمصالح وللكفاءات، اللامركزية، الاستعمار. ولكن الاصلاح الحقيقي في نظر رينان هو «فكري واخلاقي»: اصلاح التعليم وخصوصاً التعليم العالي، من اجل «تكوين قاعدة مجتمع عقلاني، عن طريق الجامعات، يُحكَم بالعلم، فخور بهذا العلم، وقليل الاستعداد لترك امتيازه يزول لصالح جمهور جاهل».

بعد هذا التأليف المتماوج، المتعالي والكئيب انتهى رينان، الى القبول بالجمهورية، الا ان انضمامه اليها متموج، ومتعالي وكئيب، وهذا يتجلى في كتابه كليبان Caliban (١٨٧٨): وكليبان «عبد عنيف ومشوه» يصبح رئيس شعب ميلانو. انه كريه جداً، ولكنه يحترم الملكية، ويمتاز بأنه ضد الكهنوت. «ان كاليبان اهل للحياة بحق».

في الحادي عشر من أذار سنة ١٨٨٢، قدم رينان في السوربون محاضرته الشهرية وعنوانها ما هي الامة؟ وشكلت هذه المحاضرة دستور نوع من الوطنية الفرنسية انها دستور غامض:

١) مفهوم روحاني مشيئي للامة: «الامة هي روح ومبدأ فكري» (عند رينان كما عند ميشليه الامة تقتضي «ارادة العيش معاً»، وهكذا يعتبر «وجود الامة إستفتاءً يومياً وعلى الدوام»).

٢) لغتها: لغة برجوازية مغالية، وانشاء كاتب عدل («تملك ارثٍ غني من الذكريات المشتركة» ... اعلاء شأن التركة الموروثة المتكاملة «هذا هو رأس المال الاجتماعي الذي عليه ترسخ فكرة قومية»).

ونجد هذا الغموض عند بارس Barres

القومية الفرنسية

كانت كلمة قومية توصف بانها تعبير جديد سنة ١٨٧٤، في قاموس لاروس، وبعدها اصبحت ذات استعمال شائع في العشرين سنة الاخيرة من القرن التاسع عشر، بصورة خاصة بتأثير من بارس (مشاهد وعقائد حول القومية).

ولكن هذه القومية الفرنسية، من اواخر القرن التاسع عشر من بداية القرن العشرين، مختلفة جداً عن القومية الليبرالية والرومنسية التي نادى بها امثال مزيني Mazzini وميشلية

ومنذ حقبة «القومي» حتى غمبتا Gambetta، انها المعارضة الليبرالية والجمهورية التي صنعت من الحماس القومي احد مواضيعها الحبية والتي كانت تتهم الحكم بصورة منتظمة (حكم نابليون الثالث وحكم لويس فيليب) بالخيانة، ان كومونة ١٨٧١ دلت على القوة الوطنية الشعبية ولكن بعد الهزيمة والحاق الالزاس واللورين نشأت وطنية جديدة متزمتة ومضادة للبرلمانية ومضادة للسامية، وحمائية ومحافظة، وتولدت عن تفكير حول التهاوي وحول شروط الاخذ بالثأر. ولم تغير الوطنية القومية اسلوبها فقط، بل غيرت معسكرها. و«عصبة المواطنين» ترجع في اصولها الى غمبتا وقد نشأت في اليسار بمباركة من السلطات العامة؛ ولم ترضى مجلة «الأكسيون فرنسيز»[1] مطلقاً عن ديروليد Déroulède الذي رأت فيه نوعاً من «بونابارتي عهد الرستورايون»

عمران للقومية. ـ ١) كانت قومية سنة ١٩٠٠ واقعية عسكرية متجهة نحو الالزاس واللورين وكانت قومية ميشليه صوفية؛ وعندما كان يتكلم عن فرنسا كان يستأنس بالتذكير، لا بقوتها بل بضعفها وترفعها.

٢) في حين انبهر ميشليه «بالسراب الألماني» كانت القومية الفرنسية لسنة ١٩٠٠ معادية بصورة جذرية لألمانية. وبعد قومية انسانية قامت قومية معادية للاجانب. وحل درومنت Drumont محل توسنل Toussenel: وانتقلت المعاداة للسامية مثل القومية من اليسار الى اليمين.

٣) وكان ميشليه يؤمن بالوحدة العميقة في فرنسا وكان فكره تمركزياً، وبالعكس من ذلك كانت قومية ١٩٠٠ لا مركزية اقليمية. وكان موراس وبارس وبيغي Pégey نفسه يتباهون باصولهم الريفية.

٤) واخيراً كانت قومية ميشليه قومية شعبية في حين كان قوميو ١٩٠٠ يؤمنون بفضل النخبات بمحاسن النظام.

والحدثان الكبيران في تاريخ القومية الفرنسية بين سنة ١٨٧١ وسنة ١٩١٤ هما البلونجية وقضية ريفوس. وانه حوالى سنة ١٩٠٠ كونت القومية الفرنسية، مثل الراديكالية عقيدتها

---

(١) جريدة يومية فرنسية (١٩٠٨ ـ ١٩٤٤) كانت جريدة حركة سياسية ضد الديمقراطية وكانت تنادي بقومية فرنسية متعصبة.

وصاغت مصطلحاتها وكونت ترسانة رموزها وظلت القومية الفرنسية مثل الراديكالية موسومة بعمق بظروف الحقبة التي تكونت فيها. ولاقت مثلها مثل الراديكالية بعض المصاعب في ايجاد نمط يختلف عن نمط سنة ١٩٠٠.

سوسيولوجية القومية. ـ اذا اردنا ان نرسم سوسيولوجية للقومية فانه من المفيد مقارنة اتباع البولونجية باتباع «عصبة المواطنين» وباتباع «الأكسيون فرنسيز». مثل هذه الدراسة صعبة بصورة خاصة، ولكن ان امكن القيام بها على وجه صحيح فانها تسمح بدون شك بالتثبت من ان اتباع «البولونجية» هم، (سوسيولوجياً وسياسياً) اكثر تنوعاً من اتباع «عصبة المواطنين» الذين هم ايضاً يختلفون بشكل محسوس عن اتباع «الاكسيون فرنسيز». (وهؤلاء بذاتهم هم اكثر تنوعاً قبل سنة ١٩١٤ عنهم بعد سنة ١٩١٨ وبعد الادانة من قبل روما) ان القواعد الاجتماعية للقومية الفرنسية اخذت اذاً تضيق حتى حرب ١٩٣٩، ولكن لا بد من القيام باعمال دقيقة لتثبيت أو لدحض هذه الفرضية. ولا تمثل جريدة «الاكسيون فرنسيز» كل القومية الفرنسية.

ـ بارس Barrès

كان بارس (١٨٦٢ ـ ١٩٢٣) بعكس ما كان عليه معلماه تين ورينان في السلك الخارجي. وكان تصرفه كله موضوعاً باكمله تحت شعار القومية. كان بارس من اتباع بولانجه (نداء الى الجندي). واثناء قضية بناما هاجم الاكثرية البرلمانية (وجوهها). وكان متحمساً ضد الدريفوسيين antidreyfusard (مشاهد وعقائد في القومية). في سنة ١٩٠٦، وبعد اربع سقطات في الانتخابات، انتخب في حي الهال وظل حتى موته نائباً نقي الضمير («هذه النفس الكبيرة: البرلمان»، كتب في «دفاتره»). وعمل على التذكير بالمقاطعتين الضائعتين. (حصون الشرق) واتخذ لنفسه مهمة اعداد فرنسا للحرب، ثم تقوية المعنويات الفرنسية وتمجيد الإجماع الوطني (مقالات عن الحرب العظمى، العائلات الروحية في فرنسا) وبعد الحرب ساند سياسة بوانكارية في رينانيا. وقد شارك بارّس بصورة حيمة في نصر سنة ١٩١٨. ولكنه سياسياً كان دائمًا ينتمي الى المعسكر المغلوب: كان البولونجيون مغلوبين، وكان حزب الوطن الفرنسي مغلوباً تجاه الدفاع الجمهوري والكومبيه[1]. «والكتلة الوطنية» سوف تغلب من قبل «الكارتل».

قومية بارس. ـ ظن بارس انه يقدم عقيدة للقومية. ولكنه اعطاها سمة نسقاً. انه شاتوبريان القومية.

وهناك ثلاثة مواضيع تسيطر على قومية بارس: الطاقة، الاستمرارية، ثم التراتبية.

(١) نسبة إلى كومبس (اميل) (١٨٣٥ ـ ١٩٢١) رئيس وزارة فرنسا من ١٩٠٢ ـ ١٩٠٥، برز كبطل سياسة مناوئة للكهنوتية. وهو الذي اقترح قانون الفصل بين الكنائس والدولة.

الاحساس بالطاقة. ـ كان بارّس، ذا طبع حار وناعم، وظل طيلة حياته يحب الحيوية والطاقة. وعبارة «الانا» هو جهد من جانب بارس لتنمية الطاقات الكامنة التي كان يحسها في ذاته، وكانت القومية محاولة مماثلة، على صعيد آخر لكي تستعيد فرنسا وعيها لقوتها: ولم يكن من المصادفة ان يجمع بارّس قصصه الثلاث: «المقتلعون»، «نداء الى الجندي» و«أوجههم» تحت عنوان قصة الطاقة القومية. هذه العبارة للطاقة هي التي تفسر، تفضيله لبارطة وحبة لاسبانيا، وكرهه للاساتذة. وصرخته!! «الذكاء، اي شيء صغير هو على سطح ذواتنا». وسنّه». ونذد «ببيان المثقفين» اثناء قضية دريفوس. والاسم «مثقف» يعود بتاريخه الى هذه الحقبة، وكذلك العادة التي جرى عليها اليمين من اتهام المثقفين بالنظريين وبانهم فرنسيون عاطلون.

التجذير ـ يرى بارس ان الطاقة التي تحتاجها فرنسا لا يمكن ان تأتي الا من الماضي القومي، من الارض ومن الاموات. وتبنى لنفسه مهمة ارجاع الشعور بالتراث الفرنسي التي الفرنسيين، وتجذيرهم في ارض فرنسا. من هنا اهمية موضوع الشجرة الاستعارات النباتية عند بارّس، وقومية بارّس عدائية للاجانب، ولاسامية وحمائية واقليمية. وآخر كلمات «قصة الطاقة القومية»: «العودة الى اللورين اكثر فأكثر، الاندماج في اللوريني».

وفلسفة بارّس هي «فلسفة الوارث» (تيبوري).، انها فلسفة البرجوازي الكبيرالمؤمن باللياقات وبمحاسن المرحلة (استعادة لعنوان احدى القصص الاكثر «رجعية» لبول بورجي). من الشبان اللورينيين السبعة «المقتلعين» اربعة عادوا أسوياء، هم «الاغنياء؛ وثلاثة عادوا سيئين: الفقراء. وهكذا يعرف بارّس الامة بنفس تعابير رينان: «الامة، هي التملك المشترك لمقبرة قديمة، وارادة تعلية شأن هذا الارث الذي لا يقبل القسمة، هذا الارث الشائع».

وقومية بارس تنطلق اذاً من الطاقة المبذولة من اجل الوصول الى الميراث. وبصورة اساسية انها دعوة الى التمجيد الفردي («انها... معالجة نقدمها للحياة الفردية مع الشعر، او، ان شئتم، مع الاخلاق. انها وسيلة النبل. وانها اكثر وسيلة ضاغطة تساعد على تنمية النفس») وكل شيء ينتهي باحترام النظام القائم و«بقومية» للدفاع عن الارض» (ج. م دوميناك Daminach) يجب ان لا يخلط بين بارّس وعقيدته: فعنده يوجد دائمًا حوار بين النفس المذكرة والنفس المؤنثة، بين تين ورينان، بين ، رومرس باشر Romerspaxher وستورل Sturel، بين «المعبد والحقل». هذا الحوار هو الاغنية العميقة عند بارّس والتي يجب اكتشافها وراء ابواق الوطنية.

اللهجة والاسلوب البارسيين هما دائمًا حيّان ونلاحظ اليوم وجود ظاهرة ذات دلالة «الرجوع الى بارّس (يراجع كتاب ج. م. دوميناك) ولكن عقيدته عقيدة فرنسية تتقلص وتنكمش على نفسها. انه ملينMéline شعري خيالي.

بيغي Péguy (١٨٧٣ ـ ١٩١٤)

اتى بيغي بالشعر ايضاً وليس بعقيدة، للقومية الفرنسية، وجد بيغي وبارّس نفسيهما في معسكرين متضادين خلال قضية دريفوس، ولكنهما كانا يؤمنان بعمق ببعض القيم المشتركة.

فرنسا، بالنسبة الى بيغي هي كل، ونهاية، ومكان التقاء التراث القديم والتراث المسيحي والتراث الثوري. وادخل بيغي، الذي قرأ ميشيلي، الثورة في التراث الفرنسي. وكان مقتنعاً بأن فرنسا ذات رسالتين في العالم: رسالة مسيحية ورسالة حرية، وكانت جان دارك بطلته المفضلة، قديسة فرنسية.

ويعود بيغي دون كلل الى نفس المواضيع: شعب فرنسا القديمة، العمل الكامل للمهنيين، العمال الذين يذهبون الى عملهم وهم يغنون، السوربون التي تدل على الذكاء الفرنسي، جان دارك، جنود فالمي، قضية دريفوس، الصوفية والسياسية، البؤس والفقر، النظام والتنظيم، الشرف والسعادة، الحقب والعصور، النهج الفكري والنهج الزمني، الابطال والقديسون، تناول القديسين سرّ التجسيد، البنت الصغيرة «أمل»...

لم يحدث بيغي في حياته إلا تأثيراً بسيطاً. ولكن تآليفه، قد شدّ في ما بعد بأتجاهات متناقضة: من قبل المقاومة La Resistance (يراجع مقال «منشورات مينوي» بيغي بري — Pégyu Péri وخصوصاً من قبل الثورة القومية التي جهدت في تقديم بيغي وكأنه احد منظريها، كما عملت على تطهير تآليفه من النعاء غير النقيات... وفي الواقع كان بيغي وحيداً، لا يترك المجال لاستيعابه بسهولة. خاله في ذلك كاليون بلوا Bloy وبرنانوس Bernanos.

موراس Maurras

ان قومية بيغي تحمل جماع الإرث الفرنسي، وبارّس بذاته لا ينكر ارث الثورة، ولكن هنا يظهر شكل آخر من القومية مع موراس ومدرسة الاكسيون فرانسيز، «صحيفة القومية الكاملة»: قومية تختار وتستبعد:

كان شارل موراس (١٨٦٨ ـ ١٩٥٢) مؤسس القومية الوضعية. مقابل العواطفية البارّسية ظهرت علمية مورّاس.

يعتبر موراس السياسة كعلم، ويعرفها كما يلي: «العلم وظروف الحياة المزدهرة عند الجماعات». «وسياسته الطبيعية» هي سياسة علمية اي سياسة قائمة على البيولوجيا وعلى التاريخ (وهما بالنسبة اليه العلمان الاساسيان). وتختلط الطبيعة بالتاريخ عند موراس، كما عند كل النظريين المناوئين للثورة: برك Burke، ميستر Maistre ـ تين Taine، وعندما كتب موراس ان المجتمعات هي من «احداث الطبيعة والضرورة»، فقد اراد ان يقول انه يجب التوافق مع دروس التاريخ: «ان معلمتنا في السياسة هي التجربة». مثل هذه التأكيدات ليست جديدة؛ ولكن ما يميز موراس عن ميستر وعن التيوقراطيين، هو اللجوء الى البيولوجيا. هنا يبرز تأثير الكونتية والداروينية. احد بحوث كتابه «افكاري السياسية» عنوانه «من البيولوجيا الى السياسة». واذا كان موراس يدعو للجوء الى الملكية، فليس لانه يؤمن «بالحق الألهي للملوك» انه يرفض هذه الذريعة التيولوجية ويطمح الى عدم اللجوء الا الى البراهين العلمية: ان البيولوجيا الحديثة

اكتشفت الانتقاء الطبيعي، ويعني ذلك ان الديموقراطية المساواتية يدينها العلم؛ ان النظريات التحولية تضع في المقام الاول مبدأ الاستمرارية: اي نظام افضل من الملكية يمكن ان يجسد الاستمرارية القومية؟.

الملكية بحسب موراس. - ان الملكية بحسب موراس هي تقليدية، ووراثية، ومناوئة للبرلمانية ولامركزية.

- تقليدية ووراثية - هاتان الميزتان تنتجان مباشرة «السياسة الطبيعية». «والتراث يعني الانتقال» انتقال الارث. ويتكلم موراس عن «واجب الارث» وكذلك عن «واجب التوريث والوصاية». ويلحظ محاسن «المؤسسة القربوية» كتب يقول في مقدمة «افكاري السياسية»: «الحكومات الوحيدة التي تعيش طويلاً، والوحيدة التي تزدهر هي التي تقوم دائمًا، وفي كل مكان، وعلناً على التفوق القوي الذي تتمتع به المؤسسة القربوية) وهو من انصار النبالة الوراثية، وينصح ابناء الدبلوماسيين بان يكونوا دبلوماسيين، وابناء التجار بان يكونوا تجاراً، الخ. ان الحركية الاجتماعية تبدو له وكأنها تتسبب في ضياع «الاناجية البشرية» (تعبير علموي جداً يستخدمه في كتابه «استقصاء حول الملكية»).

المناوءة للبرلمانية - ان عقيدة موراس تقوم على مناوءة للديموقراطية وللبرلمانية اكثر مما تقوم على الملكية. وهو يفصح عن هذا الموضوع بدون كلل سنة ١٩٥٠ كما فيما سبق له ان فعل سنة ١٩٠٠: ان فكره قد استكمل تكوينه مرة واحدة. وهو يهاجم احترام الرقم وخرافة المساواة (ان التفاوت بالنسبة اليه طبيعي وخيري)، ويهاجم مبدأ الانتخاب (بعكس ما يعتقد الديموقراطيون؛ «ان الاقتراع الشامل محافظ») كما يهاجم عبادة الفردانية. وهو يُشهِّرُ «بشمولية الحقوقية» (Ponjusisme) الديموقراطية التي لا تراعي الوقائع ادنى مراعاة. وهو يهاجم بعنف خاص المعلمين، واليهود والديموقراطيين المسيحيين. ويؤكد انه لا يوجد «تقدم» واحد بل تقدمات متعددة، ولا «حرية» بل حريات: «ما هي الحرية اذاً؟ انها سلطة».

من جهة ثانية يكره موراس «سيادة المال» والمولين والرأسماليين. ويشير الى الروابط بين الديموقراطية والرأسمالية؛ وتقليديته ضد البرجوازية؛ وحول هذه النقطة، انه يتفق مع بيغي Péguy (يراجع «المال» و«المال» (تابع)]، وعقيدته تنسجم مع عواطف اعيان الريف المفلسين نوعاً ما اللذين كانوا يشكلون في الغالب الاطر المحلية للاكسيون فرانسيز (التي اصبحت صحيفة يومية منذ سنة ١٩٠٨).

اللامركزية - كان موراس خصمًا عنيداً للمركزية النابوليونية. ان هذه المركزية، التي من نتائجها الدولنة والبيروقراطية، هي من ضمن النظام الديموقراطي. ان الجمهوريات لا تدوم الا بواسطة المركزية، الملكيات وحدها تمتلك القوة الكافية لتنفيذ اللامركزية. لامركزية اقليمية من دون شك، ولكن ايضاً وخصوصاً لامركزية مهنية، اي تكتلات حرفية Corporatisme. يجب

اضفاء حياة جديدة على الهيئات الحرفية، وعلى هذه التكتلات الطبيعية التي يشكلها مجموعها امة. وهكذا رحب موراس سنة ١٩٣٧، وبحرارة، بالفاشية: «ما هي الفاشية؟ - انها اشتراكية منعتقة من الديموقراطية. انها نقابية متحررة من العوائق التي فرضها صراع الطبقات على العمل الايطالي.

ويخلص موراس الى «القومية الكاملة» اي الى الملكية: بدون الملكية، فرنسا تهلك. ولا يعني مبدأ «السياسة اولاً» ان الاقتصاد اقل اهمية من السياسة، بل انه يجب البدء باصلاح المؤسسات: «يجب عدم الخطأ حول معنى «السياسة اولاً». ان الاقتصاد يجب ان يأتي بعد السياسة، كما يأتي الأخير بعد الوسط».

احقاد وتأثيرات: - لدى موراس تصور واضح للخير وللشر. وفكره السياسي هو مانوي بصورة عفوية:

١) لا يحب التوراة التي تبدو له بؤرة فوضى: انه ليس هو الذي يفكر في استخلاص سياسة من الكتاب المقدس. وهو يستفظع الصوفية وبصورة خاصة الصوفية اليهودية ان مسيحيته قبل كل شيء احترام للنظام وللتراتبية «انها كاثوليكية بدون مسيحية».

٢) وهو يكره الثلاثة: الاصلاح الديني Reforme، والثورة، والرومنسية؛ ان الثورة ليست، الا من صنع الاصلاح الديني المستعاد والناجح بفظاظة»؛ والرومنسية ليست «الا تتمة ادبية، فلسفية واخلاقية للثورة».

٣) ويحل موراس محل التقليدية الرومنسية، عند شاتوبريان أو بارس، فكرة كلاسيكية، مأخوذة بالعقل وبالاتزان، فكرة متوسطية: «هذه الفكرة عند موراس التي تعبق بالصنوبر وبالزيتون، وبالصرصور والشمس» «قومية اثينية» يقول تيبودي الذي يشير ايضاً الى تأثير النظام الروماني على عقيدة موراس.

٤) يذكر موراس: ميستر، وبونالد، وتين، ورينان، وبارس (لولا بارس ماذا كان دهاني؟») «والعظيم لبلي» «Le PLay»، ولكن يبدو ان الكونتية هي التي اثرت فيه اكبر تأثير. وهو يسمي كونت Conte «معلم الفلسفة الغربية».

وقد ذم موراس القرن التاسع عشر ذماً شديداً؛ الا ان جوهر فكره هو من القرن التاسع عشر.

قوميتان: - كان لفرنسا ان تختار بين شكلين من القومية: قومية بارس او قومية موراس وقد اختارت موراس، وكان لهذا الاختيار نتائج جدية:

لقد انتزعت صحيفة «الاكسيون فرانسيز» من الجمهورية قسماً كبيراً من اليمين. وفرضت عليها عقيدة تكونت بكاملها بُعَيْدَ كتاب «التحقيق حول الملكية» وقد حرمت هذه العقيدة على نفسها ان تتطور. وشكلت مدرسة فكرية تخصصت في لعن كل ما كان غريباً عنها. وطرحت على الكاثوليك ازمة ضمير ثقيلة عقب الادانة من قبل روما (سنة ١٩٢٦). وكان لها تأثير لا جدال فيه

على الشبيبة الطلابية وتركت بدون توظيف الحماس الذي بعثه. ونصحت الشبيبة بعبادة القوة، وردعتهم عن استعمالها عندما حزم الحكم امره على ذلك (براجع غضب رباتيت Rebatet في الديكومبر Deconbres، تجاه جذر موراس عشية ٦ شباط سنة ١٩٣٤؛ ويراجع ايضاً شهادة برازياخ Brasillach في «وما قبيل حربنا» Notre avant guerre). وزرعت في اقاليم فرنسا نواة الاخصام الألداء الذين يحسنون اخفاء عوزهم لاغضبهم تجاه الجمهورية وتجاه العالم الحديث. وهؤلاء الخُلَّصُ، الاغراب في معظمهم. عن حقائق السياسة، اعتقدوا، غالباً في حزيران سنة ١٩٤٠ ان التاريخ سوف يعطيهم الحق.

تلك هي مأساة الموراسية. اذ لم ينفك موراس وخلصاؤه (خصوصاً بانفيل Bainville) ينبهون الى الخطر الالماني.. ولكن انتصار المانيا بدا لهم اول الامر كهزيمة للجمهورية، وكتأكيد ساطع لاطروحاتهم. لا شك ان الموارسيين، لم يتحولوا فجأة الى محبين للالمان، اذ انضم العديد منهم الى المقاومة. الا ان الموراسية قد هُزَّت بقسوة «بالمفاجأة الآلهية».

٢ ـ نحو الامبريالية

المانيا. من القومية الى الجرمانية الشاملة.

ان القومية التي تفتحت في المانيا، قبل وبعد الوحدة الالمانية تختلف تماماً عن القومية التي ظهرت في فرنسا عقيب هزيمة ١٨٧٠ ـ ١٨٧١. وهي مختلفة ايضاً عن القومية التي اتخذت اشكالاً متنوعة جداً في ايطاليا ريزوجيمنتو Risorgimento، لان قومية كافور تتعارض مع قومية مازيني، التي لا تشبه قومية جيوبرتي او قومية غاريبالدي.

في المانيا لا شيء من هذا: «فخطابات الى الامة الالمانية» لفيخت[1] Fichte تعلن وتتبنى «المنهج القومي للاقتصاد السياسي» الذي ألفه ليست List. وكتب تريتخكي Treitschke، التاريخ الذي صنعه بسمارك.

وأيدت التآليف عن العقيدة سياسة الحكومات؛ أنّ «القومية الجرمانية» هي نهاية قرن من القومية الوطنية.

التاريخ بحسب ترتيخكي Treitschke

تعبر القومية البروسية عن نفسها بصراحة وخاصة عن عنفها في مؤلفات ترتيخكي (١٨٣٤ ـ ١٨٩٦). وهذه الصلابة تبدو اكثر بروزاً لكون ترتيخكي هو مؤرخ، ولان مؤلفاته الاولى عبرت عن ميول ليبرالية وكذلك عن اهتمام بالحريات المحلية. ولم تكن قومية ترتيخكي

---

(١) تراجع الصفحات ١٩٢ ـ ١٩٤.

شمولية؛ انها رومنسية، ملونة بالصوفية الدينية. وكان ترتيخكي يكره المادية البرجوازية لدى المدرسة المانشسترية. وليس عنده الا التهكم تجاه منظري القانون الطبيعي. وكان يتعبد للشعب الالماني، ويحب العظمة، والميل الى القوة. والدولة، بالنسبة اليه، هي قبل كل شيء حكم وسلطة؛ واسسها الرئيسية، هم النبلاء والفلاحون. ويكره ترتيخكي اليهود، والانكليز، ويؤمن بافضلية الجنس الالماني، وبضرورة السياسة التوسعية، وبمنافع الحرب: «ان عظمة التاريخ تكمن في الصراع الدائم بين الامم».

القومية الالمانية وانتشار القومية الجرمانية Pangermanisme

تقدم القومية الالمانية هذه الخصوصة المزدوجة انها، بآن واحد عقيدة جامدة «دوغماتية» وانها شعبية. وهي ترتكز على مجموع من المعتقدات تظهر في المؤلفات العقائدية، التي توحي بما يجب على رجال الدولة عمله، كما تتوجد لدى قطاعات متنوعة ومختلفة من الرأي العام[1].

١ - المقدور الماورائي La prédestination metaphysique، ان فكرة أنّ لالمانيا رسالة فكرية وانها وحدها يستطيع تأديتها راسخ لدى الجميع. وهذا الموضوع موجود عند فيخت Fichte «ماهية الدولة، وان الالمان وحدهم هم امة» وعند هيغل، «كيف ان الشعب الالماني قدره السابق هو تحقيق المسيحية». وموجود ايضاً عن الكاثوليكي غورس Goerres (١٧٧٦ - ١٨٤٨).

٢ - الارث التاريخي الذي يربط بين تراثين بروسيين خالصين وتراثين المانيين:

- بروسيا المكملة للنظام التوتوني.
- العظمة العسكرية الروسية وعبادة فريدريك الثاني.
- هيبة الامبراطورية الجرمانية المقدسة.
- ذكريات هانس Hanse المحاربة والمتاجرة.

٣ - المقدور البيولوجي، ويقوم على الفكرة بان الجنس الالماني هو ذو نوعية متفوقة، وتعرف المكانة التي يحتلها هذا الموضوع في تأليف ريشار واغنر R. Wagner (١٨١٣ - ١٨٨٣). وفي كتابات صهره هوستون ستيوارت شمبرلن Houston Stewart Chamberlain الذي ظهر كتابه «اسس القرن التاسع عشر» سنة ١٨٩٩. ولكن الموضوع سبق ان وُجِدَ عند ليست («ان الجنس الجرماني. بكل تأكيد، قد ندبته العناية الإلهية، بسبب طبيعته وبسبب ميزته بالذات ليحل هذه المشكلة الكبرى: ادارة شؤون العالم كله، وتمدين البلدان المتوحشة والبربرية ولاعمار الاراضي التي ماتزال غير مأهولة»). كما بحث عند كتاب كثيرين، من بينهم بسمارك: «عندما تكون لكم قضية مع خصوم لكم سلافيين... كونوا على قناعة دائماً... بانكم في الاساس اسيادهم،

(١) نحن نسير هنا على هدى تحليلات شارل اندلر Andler في «أصول التوسع الجرماني».

وانكم كذلك الى الابد» (خطاب الى وفد من ستيري Styrie ١٥ نيسان ١٨٩٥)

٤ - الحتمية التاريخية الجغرافية عند السياسيين الجغرافيين. نشر فريدريك راتزل Ratzel (١٨٤٤ - ١٩٠٤)، في سنة ١٨٩٧، «جغرافيته السياسية» التي استمد منها الاستنتاج العملي مؤكداً ان المانيا بحاجة ملحة الى اسطول قوي؛ واخترع السويدي جلن Kjellen كلمة جغراسياسي geopolitique وعرض سنة ١٩١٦ مبادىء هذا العلم الجديد. وهكذا تكونت في المانيا مدرسة «الجغراسياسيين» التي رئسها الجنرال هوشوفر Haushofer

٥ - هذه القومية البانجرمانية انتهت بالطبع الى تمجيد الحرب، التي ليست فقط حتمية بل خيِّرة: «اكدّ ترتيخكي: «ان اية مثالية سامية سياسية حقة ليست ممكنة بدون مثالية الحرب». في سنة ١٩٠٦ خصص كلوس واغنر لنظرية الحرب كتاباً كاملاً يدل عنوانه دلالة اكيدة على حقبة وضعية «الحرب، محاولة سياسية تطورية».

ان البانجرمانية التي ازدهرت في المانيا غليوم الثاني كانت تتلاءم مع المقتضيات الاقتصادية لبلد في عز نموه الاقتصادي. ولكن هذه البانجرمانية تغرز جذورها في أيديولوجية قومية سماتها الواضحة قبل تصنيع ألمانيا.

وبرزت البانجرمانية بآن واحد في القارة وفي المستعمرات. والتقى الليبراليون والمحافظون في الحلف البانجرماني (اولدنشر، فرباند) واشتركوا جميعاً في ذات الحمية القومية. في ٣١ اب ١٩٠٧ أعلن غليوم الثاني في برمْ Brême مايلي: «ان الشعب الالماني، توحده روح الوئام القومي، وسيكون الكتلة الغرانيتية التي عليها يستطيع سيدنا الرب اقامة واكمال عمله الحاضري الذي يريده في هذا العالم».

وفي اقل من سبع سنوات تالية، بدأت الحرب العالمية.

باء) انكلترا. من المحافظية الى الامبريالية.

لم تظهر كلمة امبريالية، بمعناها الحديث، قبل سنوات ١٨٨٠ - ١٨٩٠. وسنداً لمعجم ليتري Littré (طبعة ١٨٦٥) ليست الامبريالية شيئاً آخر غير رأي الامبرياليين اي اتباع نابليون الثالث.

ان تعريف الامبريالية جاء اولاً من انكلترا، كدفاع عن الامبراطورية («هذا الافتخار العظيم بالامبراطورية هو الذي يسمى امبريالية»، هذا ما قاله اللورد روزبري في السادس من ايار سنة ١٨٩٩) - ثم هناك المعنى الوسع والذي سرعان ما اصبح دمياً «سياسة التوسع» «او سياسة الاعتداء». والانتقال من المعنى الاول الى المعنى الثاني بدا بارزاً في كتاب هوبسون. J. A. HOBSON. «الامبريالية، دراسة» الذي ظهرت طبعته الاولى سنة ١٩٠٢.

وظل الليبراليون الانجليز لمدة طويلة امناء لمبادىء الحذر والاقتصاد وعدم التدخل في القضايا الاستعمارية. تلك كانت مبادىء جامس مل James Mill وكوبدن Cobden؛ تلك كانت

الاطروحات التي نادى بها جورج كورنول لويس في «دراسة حول حكم البلدان التابعة»: (١٨٤١).

An essay on the government of the dependencies (1841) ومن قبل غولدون سمث SMITH، وهو احد المشتريين المتأخرين الملتزمين تماماً، في كتاب «الامبراطورية» (١٨٦٣).

يناقض هذا الموقف اللاتدخلي موقف دزرائيلي. في خطابه، في «كريستل بالاس»، في حزيران سنة ١٨٧٢ اتهم الليبراليين بتفكيك الامبراطورية، وانهى خطابه قائلاً: «ان اي وزير في هذا البلد يخل بواجبه ان هو اضاع الفرصة، في اعادة بناء امبراطوريتنا الاستعمارية باسرع ما يمكن، وان هو لم يستجب لهذه التمنيات العميقة التي يمكن ان تصبح بالنسبة الى هذا البلد مصدر قوة وسعادة لا تُقَدَّر».

هذا الاصرار من جانب دزرائيلي على السياسة الاستعمارية كان ذا اهمية بالغة بالنسبة الى حزب المحافظين، فقد اعطاه مثالاً، واقترح عليه حقل عمل. واقتلعه من هذه المحافظة الكئيبة، ومن هذا الاجترار النكد لمخاطر الديموقراطية، ولفضائل مجلس اللوردات، كما ابعده ايضاً عن هذا الكره للتغيير الذي يتراءى في تآليف مين Maine: «القانون القديم» (١٨٦١)، «الحكومة الشعبية»، (١٨٨٤).

تأثير دزرائيلي D. Israeli.

غير دزرائيلي نمط الحياة المحافظية الانجليزية تغيراً عميقاً:

١ ـ فقد احسّ بالبؤوس الشعبي (تراجع روايته «سيبل» Sybil (سنة ١٨٤٥)؛ وكان غير محب الى الطبقة الوسطى، وحاول ان يحقق الاتفاق المباشر بين الارستقراطية والشعب، وهذا الاتفاق كان دائمًا حلم المحافظين الفرنسيين.

٢) وقد جهد في ضم المثقفين والفنانين الى السياسة المحافظة. وبالفعل، بعد سنة ١٨٤٨، ادان الادب الانجليزي في مجمله (ماتو آرنولد، كارليل، ديكانز، روسكن، الخ) مبدأ «دعه يعمل».

٣) واخيراً فهم دزرائيلي بصورة خاصة، الفرصة المتاحة امام حزب الثوري (المحافظين) والقائمة على دعم سياسة المعظمة الامبراطورية: ان حزب الثوري يسرع في تطوره الديموقراطي ان هو تجدد في الامبريالية.

المثالية، البطولية، السلطة.

ومع ذلك يجب ان نحذر من عزو تحول التقليدية البريطانية الى قرار صدر عن دزرائيلي

وحده. لان هذا التحول انطلق من عدة اسباب يدعونا تفحصها للرجوع قليلاً الى الوراء:.

١) تأثير الرومانسية الانجليزية وبصورة خاصة الشاعر كوليريدج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤). كان هذا معجباً مستنيراً بالثورة الفرنسية، وقد ادان بصورة جذرية المجتمع الصناعي الجديد. وكان من انصار الاتفاق الحميم بين الكنيسة والارستقراطية العقارية. كان يعتقد ان السلطان الحقيقي لانجلترا ليس الملك ولا البرلمان بل جسم الشعب الانجليزي في مجموعه. وكانت الدولة تبدو له. «كوحدة اخلاقية، وككل «عضوي» هذا التصور المثالي والصوفي للسياسة طبع المحافظية الانجليزية بسمة عميقة.

٢) تأثير كارليل (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) وعبادته للبطل: «ان التاريخ الكوني... هو في جذوره تاريخ عظماء الناس الذين عملوا على هذه الارض». وقد هاجم كارليل الذي تمتلىء تآليفه بالمجازات العسكرية، ميول معاصريه الرامية الى التخلي عن المثال الاسمى، والى الاسترسال للمركانتيلية. وتآليف كارليل، وهو خليط من الافلاطونية والاقطاعية ينتهي بدعوة الى الانسان الذي ترعاه العناية الإلهية: «يجب على انجلترا أن تكتشف الوسيلة في ايصال الافضال الأكفياء الى الحكم، وأن تسلمهم زمام ادارتها بدلاً من أن تفرض عليهم أهواءها، وأن تكتشف أخيراً لوثرها وكرومولها، أسقفها وملكها».

٣) التطور الديني في انجلترا الذي يتميز بثلاثة احداث:

ـ هيبة الكنيسة الانجليكانية المتزايدة بالنسبة الى المذاهب الاخر، وتردي غير الملتزمين بالانجليكانية.

ـ هيبة الكنيسة الانجليكانية المتزايدة في ما خص «الكنيسة العليا» (اي الاساقفة) بالنسبة الى الكنيسة الدنيا، (اي رجال الكهنوت الصغار).

ـ عودة الكاثوليكية: إرتد نيومن Newman (١٨٠١ ـ ١٨٩٠) الى الكاثوليكية، وشجب الليبرالية واكد ان الكنيسة هي مجتمع كامل لا يرتبط بالدولة. ومجد فضيلة الطاعة واحترام التراتب وخلص الى القول بان السلطة هي وحدها نجاة الانسان على الارض. ولكنه ظل «فكراً حراً ومغامراً، وحليفاً رومنسياً. للفكر الليبرالي الذي قام هو بانتقاده» (كران برنتون)

الامبريالية الاقتصادية والمثالية الوطنية.

يتألف التراث المحافظ من مزيج من المثالية والبطولية، ومن الشعور بالسلطة. ولكن اتجاه انكلترا نحو الامبريالية هو قبل كل شيء ارتكاس امة خائفة.

١ ـ الامبريالية الإقتصادية: ـ سنة ١٨٩١ كانت انكلترا كفرنسا، تعد ٣٨ مليون انسان، في حين كانت المانيا تعد ٥٠ مليوناً، والولايات المتحدة ٦٣ مليوناً وروسيا حوالى مئة مليون؛ وشعرت «الامة» الانكليزية انها مهددة من قبل الامبراطوريات. وكانت انكلترا تمتلك اسطولاً

تجارياً حولته تعادل حمولة كل الاساطيل الاخرى؛ ولكن بعد ١٨٧٢ التي كانت سنة ذروة، اخذت الصادرات الانكليزية تتدنى؛ فقد اعتمدت المانيا والولايات المتحدة تعرفات جمركية حمائية. وشعر الرأي العام الانكليزي انّ الضرورة تقضي بان يستولي على اسواق خارجية.

ـ ولكن الامبريالية الانكليزية تقرن دائماً المثال الانساني السامي والشعور بالمصالح البريطانية ان لانكلترا مهمة، ومصالح الامة البريطانية تتوافق مع مصالح البشرية. ويتكلم فقهاء الامبريالية عن البضائع اقل مما يتكلمون عن الاخلاقيات وعن الدين؛ ان العلم الانكليزي هو علم الحضارة. وفي كتاب طبع تسع عشرة طبعة خلال اربع سنوات[١]، اكد بنجامن كيد B. Kidd بان تفوق عرق معين على آخر لا يعزى الى العقل، وهو قدرة جافة، بل الى ارادة تتيح المصلحة الآنية للمصلحة البعيدة، مصلحة الفرد لمصلحة المجموعة؛ واستخلص كيد، وهو يمثل العرقية، بان تفوق العرق الانكليزي والعرق الالماني على الاعراق اللاتينية هو بصورة اساسية اخلاقي وديني.

في نيسان ١٨٩٧ عرف احد المتعاونين مع المجلة المسماة «القرن التاسع عشر» Nineteenth Century، مهمة بريطانيا هكذا: «علينا ـ علينا وليس على الآخرين ـ واجب معين مخصص بنا. حمل النور والحضارة الى الاماكن الاكثر ظلاماً في العالم؛ احياء روح اسيا وافريقيا على افكار اوروبا الاخلاقية؛ اعطاء ملايين الناس، الذين، بدون ذلك لن يعرفوا، لا السلم ولا الامن، هذه الظروف الاولية اللازمة للتقدم البشري....».

في سنة ١٨٨٣ نشر المؤرخ سيلي Seely كتاباً: «توسع انكلترا» (Expansion of England)، وفيه يمجد الرسالة الامبريالية لانكلترا. ونشر كيبلنغ Kipling «العلم الانكليزي» (١٨٩٢)، «اغنية الانكليز» La Chanson des Anglais (١٨٩٣)، «وعبء الرجل الأبيض» (Le fardeau de L'homme blanc) (1899)، و«كتاب الادغال» (Le Livre de la Jungle)...؛ وبالرغم من ان اراءه الشخصية كانت معتدلة[٢]، فقد شاع عنه في العالم انه بشير الامبريالية البريطانية.

ولادة الامبريالية الاميركية

منذ نهاية حرب الانفصال، حتى بداية الحرب العالمية الاولى، تبع تطور الافكار السياسية في الولايات المتحدة تقريباً نفس المنحى الذي تبعته انكلترا، في الدرب الموصل الى الامبريالية.

القومية ـ ان الصراع الايديولوجي الذي وقع بين الشمال والجنوب خلال حرب الانفصال (١٨٦١ ـ ١٨٦٥) كان مظهراً للمصالح المتعارضة: الشمال حمائي لأنه يريد دعم صناعته، الجنوب يريد تصدير قطنه ويستورد معداته من بريطانيا انه اذاً من انصار حرية التبادل.

---

(١) Social evolution 1894.

(٢) Cf. le livre de Robert Escarpit, Rudyard Kipling, Servitudes et grandeurs impériales Hachette, 1955, 251. P

وتناول الصراع بصورة اساسية نقطتين: الرق وحق الانفصال.

هاجم لويد غريسون Lloy Garrison وهاريت بيشر - ستو Harriet Beecher-Stowe في (قضية العم توم تعود لسنة ١٨٥٠) الرق، ودافع عنه بحرارة جون كالون John Calhoun (١٧٨٢ - ١٨٥١) الذي كان انبغ ناطق باسم الاطروحات الجنوبية. ويرى كالون، وهو يشير الى الديموقراطية الأثينية، ان الحضارة تفترض الرق وتحتاجه انه يؤكد بان ازدهار الجنوب مرتبط، بصورة مباشرة، بزراعة القطن، وان توسيع هذه الزراعة غير ممكن الا بفضل الرق. يقع كالهون، في هذا الشأن، ضمن ذرية هوبز، في حين ان الالغائيين، الذين يشجبوا الرق باسم الحقوق الطبيعية، كانوا ضمن خط لوك. كالهون، من جهته، يدعم الرق متذرعاً بعدم المساواة الجذرية بين الناس، ثم بحجة المنفعة العامة: الرق، بعيد ان يكون من بقايا الازمنة البربرية، انه من مكونات التقدم، وبه يتعلق ازدهار منطقة وسعادتها.

وانتهت حرب الانفصال بانتصار الوحدة القومية. وابعد الديموقراطيون عن الحكم حتى سنة ١٨٨٤ (كلفيلاند)، وفي الواقع حتى سنة ١٩١٢، (ولسن). وتمسك الجمهوريون بعد، ان متنوا مواقعهم، بالتصنيع، مع ما فيه من تقدم ومن مساوىء.

انطلاق الرأسمالية

تميزت نهاية القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة بانطلاق الرأسمالية وبغلبة تأثير الاقتصاد على السياسة. وانتهت حرب الانفصال بانتصار الشمال الصناعي وجرى تحول الاقتصاد بوتيرة متسارعة: ٧ ملايين طن من الفحم سنة ١٨٥٠، ٢٠٠ مليون طن سنة ١٨٩٥. هذا الارتقاء السريع، وتدفق المستوطنين، والثروات الضخمة («عصر الكلبية» (ر. هوفستاتر) ادى الى، ازمات والى انعدام الامن.

وطرحت مبادىء الليبرالية الكلاسيكية على بساط البحث، بحيث ان الصحيفة الليبرالية «الامة The Nation» المؤسسة سنة ١٨٦٥، كتبت سنة ١٩٠٠ «في السياسة العالمية، الليبرالية هي قوة متهاوية، ميتة «تقريباً».

واتخذت اعادة النظر في المنهج الليبرالي عدة اشكال:

١. - الاصلاحية الزراعية التي نادى بها هنري جورج (١٨٣٩ - ١٨٩٧) والاصلاحية الطوباوية لادوار بلامي Edward Bellamy (١٨٥٠ - ١٨٩٨).. ولاقى مؤلف جورج الرئيسي (التقدم والفقر) (Progress and Poverty) ومؤلف بلامي «النظر الى الوراء» Looking backward انتشاراً واسعاً في اوروبا.

٢. - كانت الحركة الشعبية المسماة populisme (في سنة ١٨٩٠) ثورة مزارعي الغرب الاميركي المديونين، ضد سلطات المال، ضد الدولة الصناعية. واتهم القصاصون الشعبيون

الحكومة باتباع سياسة طبقية، وانها تناوىء بصورة منهجية الزراعة. وكانت هذه الحركة ثورة بدائية، بدون برنامج بناء. وكانت تشبه في بعض مظاهرها البوجادية. وحاول الحزب الديموقراطي ان يوجه هذه الثورة بادارة وليم جينن بريان W. J. Bryan، خطيب عاطفي اكتفى ـ وهو يطالب بالمعدنية المزدوجة (الذهب والفضة) ـ بان يؤكد ان القضايا الاقتصادية هي قضايا اخلاقية، ان الاخلاق تنبع من الدين، وان الحقوق يجب ان تكون متساوية بالنسبة الى الجميع، وانه تجب العودة الى المبادىء التي وضعت في اعلان الاستقلال. ولكن بريان هزم امام ماك كنلي، سنة ١٨٩٦ وهكذا تفككت الحركة الشعبية، تقريباً، ولكن بعد ان تركت في الغرب ذكرى ثورة زراعية انتهت بان تحولت الى تراث.

ـ تيودور روزفلت (١٨٥٩ ـ ١٩١٩) احتل ت. روزفلت منصب الرئاسة من سنة ١٩٠١ الى سنة ١٩٠٨، وكان يمثل بصورة حسنة تقريباً، الحالة الفكرية لدى الطبقة الوسطى الاميركية. وتعتبر (تقدميته) محاولة حذرة جداً، من اجل اصلاح المنهج الليبرالي دون اخلال بمبادئه: اذ اراد تنظيم التروستات دون القضاء عليها، كما اراد توفيق نهب الموارد الطبيعية، ومقاومة الفساد والحد من سيطرة كبار الرأسماليين على السلطة. وكان همه زيادة قوة وتأثير الولايات المتحدة على الصعيد العالمي. وكما حصل في انجلترا انتهت الانطلاقة الصناعية الى الامبريالية ـ تحفز النمو الاقتصادي والسكاني في الولايات المتحدة، في اواخر القرن التاسع عشر، وادت الى نهضة قومية وامبريالية توسعت بشكل خاص اثناء الحرب الاسبانية الاميركية في سنة ١٨٩٨. واعلن تيودور روزفلت الحرب بحماس على كوبا، وكان يتباهى بانه قتل بيده اسبانياً.

وللتوسعية الاميركية جذورٌ بعيدة (استلحاق فلوريدا سنة ١٨١٩، والتكساس سنة ١٨٤٥، حرب مع المكسيك من سنة ١٨٤٦ ـ ١٨٤٨، انتهت باستلحاق كاليفورنيا؛ فكرة «المصير البارز» Manifest Destiny: (يعود للولايات المتحدة ان تحتل كل القارة الاميركية)، ولكن التوسعية الاميركية ارتدت انطلاقاً من سنة ١٨٨٥ ـ ١٨٩٠، وبآن واحد، الصفة المنهجية والشعبية ذات، السمات «الاميركية» الخاصة والسمات المشتركة بين كل اشكال الامبريالية.

الامبريالية البحرية. ـ تراجع بهذا الشأن مؤلفات الفرد ماهان «تأثير القوة البحرية على التاريخ» (١٨٩٠)، و «مصلحة اميركا في القوة البحرية» (١٨٩٧).

الامبريالية السكانية (الديموغرافية) ـ تستطيع الولايات المتحدة حالياً ان تغذي عدد سكان ضخم في سنة ١٩٨٠، سوف يغطي ٧٠٠ مليون انكلوسكسوني اوروبا، وافريقيا، والعالم... وهذا توسع جديد لنظرية «المصير البارز» Manifest Destiny.

الامبريالية البيولوجية القائمة على تفوق الانكلوسكسونية. سنة ١٨٩٩ اكد تيودور روزفلت في مجلة «الحياة الصعبة» (Stsenuous Life): «يوجد قومية عرقية كما توجد قومية بلدانية».

في ٩ كانون الثاني سنة ١٩٠٠ ادلى السناتور بفريدج بهذه الكلمات «نحن لا نتخلى عن

مهمة عرقنا الذي اوكلت اليه حضارة العالم باسم العالم.... نحن نتقدم في عملنا... وكلنا شعور بالجميل تجاه مهمة تليق بقوانا، وكلنا شكر لله القادر الذي جعلنا شعبه المختار لقيادة العالم نحو بعثه».

وتشكل الداروينية الاجتماعية، التي سبق ان اشرنا الى تأثيرها في الولايات المتحد ، كما في انكلترا، احدى الدعائم الرئيسية للامبريالية. وهكذا تزاوجت بصورة حميمة، عبادة الفرد، بالاهتمام بالقوة، وبالشخصية والقومية، وكذلك الاحساس بالمسؤوليات التي تترتب على الامم المتحضرة».

محاكمة الامبريالية

بعد ساراجيفو[1] القى الكتاب الفرنسيون والانكليز من جهة، والالمان من جهة اخرى، مسؤولية الحرب، مرة على العسكرية الالمانية ومرة على الامبريالية الانكلوسكسونية والقومية الفرنسية. واعتنق لينين، من جهته، موقفاً مختلفاً بصورة جذرية؛ في سنة ١٩١٧، نشر «الامبريالية، المرحلة العليا للرأسمالية» وفيه لم يتّهم لا الامبريالية الالمانية ولا الامبريالية الانكليزية، بل الامبريالية الرأسمالية في مجملها: ان تناقضات الرأسمالية تؤدي الى الامبريالية والامبريالية تجر الى الحروب.

ولم تكن هذه المزاعم جديدة، ولينين نفسه اعترف بان افكاره مستوحاة من افكار هوبسن Hobson وهلفردن Helferdin. في نظر هوبسن، الامبريالية هي «جهد كبار الصناعة من اجل تسهيل تصريف فائض ثرواتهم، وذلك بسعيهم الى بيع بضائعهم او توظيف رساميلهم في الخارج بعد ان يعجز السوق الداخلية عن استيعابها». والمسؤولون الرئيسيون عن الحروب هم اذاً رجال المال. وافضل وسيلة لمقاومة الحرب تقوم على تغيير توزيع القوة الشرائية، وعلى تقديم مكنات الاستثمار داخل الحدود. وللتوصل الى ذلك يتوجب احلال حكومة قومية وديموقراطية محل الاوليغارشيات المالية. تلك هي الاطروحة التي دعمها هوبسن سنة ١٩٠٢ في كتابه «الامبريالية، دراسة»؛ ودعم سنة ١٩١١ اطروحة مختلفة في «تأويل اقتصادي للاستثمار»، وهو كتاب اعلن فيه انه مع سياسة استثمارية سلمية في البلدان المتخلفة.

واخذ لينين تصورات هوبز الاولى ونظمها. واعتبر ان الحرب العالمية سنة ١٩١٤ هي بداية تفجر العالم الرأسمالي، وعلى انها نهاية نهج. وحان الوقت لدراسة النهج الذي قدمه كبديل، في مجموعة.

---

(١) قرية يوغوسلافية، قتل فيها ولي عهد النمسا وكانت السبب المباشر لاندلاع الحرب العالمية الأولى (المترجمة).

الفصل السادس عشر

الاشتراكيات والحركات الثورية.
(١٨٧٠ - ١٩١٤).

كانت الفترة بين ١٨٧٠ - ١٩١٤: فترة طويلة توقفت فيها الاشتراكية عن ان تكون ايديولوجية «نواةٍ» ومشارك. لقد اخذت تنتشر، وتمتد، وتخلق حركاتٍ قوية، واحزاباً كبرى، وتبعث ثوارتٍ مهددةً.

ولكنها كانت ايضاً الحقبة التي لم تحدث فيها اية جدة، على صعيد البناء العقائدي انها حقبة التمات، والتصحيحات، والمواجهات الاولى للتجربة العملية محاولات تركيب، و «مراجعة» وتكثيف؛ ولكن، وبصورة موازية، وتجاه بعض الفشل والخيبات، حدثت انتكاسات وارتدادات قسمت واضعفت الاشتراكية. واحدثت ايديولوجيات اخرى، مشابهة غالباً، (بصورة عابرة احياناً) اثرها الاغرائي على جماهير، قليلة الاستعداد لفهم العالم الدكتور ماركس، او هي حذرة ومتيقظة بما فيه الكفاية بحيث يتعذر عليها الاستسلام مرة اخرى لاحلام الاشتراكية الطوباوية.

وكانت الافكار كلها تدور حول موضوعين: تطور الراسمالية، ودور الدولة في العمل السياسي على اثر تحول الظرف البروليتاري.

الف) الرأسمالية لم «تتفجر»

«تنبأت» كل الاشتراكيات او «حسبت» ان الثورة الاجتماعية، سوف تؤدي عاجلاً ام آجلاً، الى زوال الرأسمالية.

في هذه الاثناء زالت الامبراطورية الثانية في فرنسا، وابْتُلِعَتْ الممالك الالمانية الصغرى، وتفتيت النمسا هنغاريا، واحتضرت الاتوقراطية القيصرية... ولكن الرأسمالية، بدت ابعد ما تكون عن الموت، تحت ثقل تناقضاتها، بل انها لم تتوقف عن الاستقواء. فهي لم تجتز الازمات الاقتصادية فقط، والحروب الامبريالية فقط، بل هذه وتلك بدت وكأنها تضطرها الى التجدد، وكأنها تحمل الدول على دعمها. كل شيء كان مفيداً للرأسمالية.

تجاه مثل هذا النمو والازدهار الرأسماليين، لم تقدم الاشتراكية الطوباوية والتعاونية البرودونية اي جواب ابداً.

تبقى الماركسية. ولكن هذا التطور في الرأسمالية، بالذات، وضع تنبؤات ماركس، بصورة جدية، موضع الاتهام. لا شك ان ماركس لم يضع اي «توقيت» لزوال الرأسمالية، الا ان «التوقيت» كان ضمنياً في تحليله الاسباب التي يجب ان تؤدي الى زوال الرأسمالية في البلدان الاكثر تصنيعاً.

والنتيجة: رفض او اعادة درس الحتمية الاقتصادية التي تجعل من زوال الرأسمالية التتمة الضرورية (حتى ولو ظلّ الموعد غير محدد) للتركيز الرأسمالي والبروليتاري. الشك ايضاً بالمقولة او المسلمة القائلة بان «الوعي الطبقي» هو ناتج ضروري لقيام الطبقة البروليتارية.

ولكن بعدها اي موقف يجب اتخاذه؟.

البعض: (اقتصاديون وعقائديون) نعود الى تحليلات ماركس وانجلز (وهما الأولان) اما للتمسك بحرفيتها، او لاصلاحها او لمراجعتها. «واعادة النظر» تعود الى هذه السنوات. واول المراجعين كان دوهرن Duhring الذي حبك انجلز ضده «الكتاب المسمى «ضد دوهرن» L'Anti-Duhring: والمعركة ظلت دائمًا محتدمة.

واستنتج البعض ان اثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية يجب ان يتمّ وان «يسند» بعمل سياسي. ولكن الى أي حد يمكن الذهاب بهذا الطريق؟ هذا السؤال سيظل المشكلة الأبدية بالنسبة الى الأحزاب الاجتماعية الديموقراطية.

الى اي حد يمكن التعاون مع الدولة البورجوازية من اجل الانتزاع منها، عندما تستجيب لذلك (كدولة بسمارك)، مكاسب اقتصادية واجتماعية من شأنها ان تعجل في تنفاضات الرأسمالية؟ ولكن ماذا اذا جنت هذه ومعها الدولة البرجوازية قوة من ذلك؟ وماذا اذا كانت هذه «المكاسب» مشتراة بثمن دعم السياسة الامبريالية؟ عندها، يبقى امام الديموقراطية الاجتماعية ان تقوي نفسها وان تعظم صفوفها وتزودها بجمهور من الناقمين، وان تبقى خارج «النظام» كتمثال للكومندور une statue du Commandeur.

والبعض الاخر وعى بان نمو الرأسمالية لا يخلق بالتلازم وعياً ثورياً في الجماهير، اوكلوا خلاص هذه الى نخبة عنيفة، مكلفة بتحريك هذه الجماهير، عن طريق الفوضى والاضراب العام. وتم الاعراض عن الحتمية المؤكدة ووضع الرجاء في حيوية ثورية.

اما الاخرون، اخيراً، وهم الرافضون، نوعاً ما، للأحتمالات الثورية الأنية او القريبة او الذين يضعون جانباً هذه الاحتمالات فيفضلون الانكفاء نحو نقابية عملية حتى اذا تحقق هذا الغرض الاول، فانهم بعدها ينشئون (وهم الحذرون تجاه السراب الاشتراكي، او الصابرون...

فقط) احزاباً عمالية كادوات متخصصة في النقابية. كان ذلك خياراً. ووضع الالمان خياراً آخر: إتباعُ النقابات الاجتماعية الديموقراطية. او الفرنسيون والايطاليون فوضعوا خياراً آخر ايضاً: النقابية اللاسياسية.

باء) قوة الدولة.

سارغمو الرأسمالية وقوة الدول جنباً الى جنب؛ وخدم احدهما الأخر بصورة متبادلة.

فقد دل فشل كومونة باريس، والهزيمة الروسيةفي منشوريا، وسوء طالع ملكية آل هابسبورغ المزدوجة، على ان النظم السياسية يمكن ان تهلك، الا ان الدولة، ذاتها، لا تتوقف عن الاستقواء كجهاز اداري وبوليسي. ان الاقتراع العام، والميكانيسمات الديموقراطية بدلاً من ان تضعفها «تبررها» وتجعلها قادرة على الاستمرار.

واقع الحال هذا ابطل الاحلام المتشاركية وطرح مسائل جدية على الماركسيين: فاذا كان لا بد من ثورة فانها لن تكون سهلة (ام انه يجب استغلال فرصة حرب ما؟). فضلاً عن ذلك، ان هذه الدولة التي تزداد تجهيزاً والتي تملك اسلحة قمعية بمثل هذا الحد من الفعالية، يجب الحد من اذاها: او ليس من الافضل اتباع سياسة الحضور تجاهها؟ واخيراً، دلت كومونة باريس على فشل حكومة ثورية لا تريد ان تكون دكتاتورية: ولا يمكن تجنب قيام دكتاتورية مؤقتة من البروليتاريا في اعقاب الثورة. ولكن هنا، حتى تزول هذه «الدولة»؟ وهذه الدكتاتورية البروليتارية باي شيء تختلف عن الدولة السابقة؟.

ويكون جواب الفوضويين مختصر: عن طريق القنبلة «والخروج على القانون»، فلنحطم كل سلطة. ولكن الاشتراكيين والنقابيين انقسموا حول هذه المسائل... او احلوها بشموخ وترفع.

ان الامبريالية الاقتصادية والسياسية تشعل الحروب. على الجماهير ان تكون مسالمة وعالمية. ان نخباتها هم كذلك فعلاً... ولكن هناك نكسات؛ في المانيا بصورة خاصة، ظلت القومية اللاسالية (نسبة الى لاسال) حية، في فرنسا لم تكن الروح الانتقامية محصورة في الطبقات الحاكمة، والبروليتاريا البريطانية لم تكن معادية لاستغلال الهنود، وغطت العالميات العمالية، الى حد ما هذا الصراعات وهذه الرغبات، واجتاحت موجة التأميم «الاجتماعية الديموقراطية» وبعد سنة ١٩١٠، اجتاحت «قومانية» واقعية المانيا وحدها. وكانت ردة الفعل: ان اصبح الماركسيون الاكثر تصلباً بعيدين اكثر فاكثر عن الاجتماعية الديموقراطية. وفي سنة ١٩١٤ فصل التقاطع «التعصبي» تماماً فيما بين رفاق النضال. إلا ان الدول لم تخرج من ذلك متضاءلة ولا ضعيفة منهوكة، لا في المانيا، ولا في روسيا، ولا في فرنسا، ولا في بريطانيا العظمى....

وفاجأت الحرب العالمية الأولى الحركات الاشتراكية قبل أن تحل أياً من مشاكل التكيف التي طرحتها عليهم حقبة ١٨٧٠ ـ ١٩١٤. لقد كان قطع العلاقات بين الدولة والاحزاب الشيوعية احتمالياً او مخبأ، فجاءت الحرب والثورة اللينية لتفرضه.

المقطع الاول ـ كومونة باريس: خاتمة

بالرغم من ان الاحداث المتعلقة بكومونة باريس قد امتدت طيلة حقبة مختصرة جداً (١٨ آذار ١٨٧١ ـ ٢٨ ايار ١٨٧١)، فان الكومونة تستحق مكاناً ما في تاريخ الافكار السياسية لسببين: الاول: المعرفة التي تقدمها عن الانحراف (في بعض الاوساط الفرنسية (على الاقل الباريسية)، وعن مختلف ايديولوجيات القرن التاسع عشر؛ الثاني: الخرافة التي تكونت حول كومونة باريس. لقد رأت تيارات عريضة من الفكر الثوري الاشتراكي، في كومونة باريس، اول تجسيد تاريخي لحكومة ثورية شعبية، كما رأت فيها التصور المسبق لشكل جديد من التنظيم السياسي والاجتماعي يحل محل الدولة، من اجل تحقيق ديموقراطية مباشرة تكاد تكون بنت ساعتها. وقد اثر مَثَلها، ونمطها في تفكير ماركس وانجلز. ومايزال ذكراها حتى اليوم، يلهم الى حد بعيد، الاشتراكية اليوغوسلافية؛ وقد دل سقوطها اخيراً، على تهاوي تأثير برودن في فرنسا وفي اوروبا (ولو التأثير المباشر). كما انه ساعد على توضيح بعض مواقف النقابية «الثورية» الفرنسية بعد سنة ١٨٨٠.

١ ـ الكومونة، محور الاتجاهات: من اليعقوبية الى الجماعية

الف) جمهوريون لا مركزيون

نشأت الكومونة على صيحة: «نريد حريات بلدية!» «... حريات بلدية جديدة!» وقد حاول بعض الثوار والانصار توضيح القصد من ذلك. ولكن حتى مع هذا التوضيح، كانت هذه المطالبة ابعد من ان تختص بالعناصر البرودونية من السكان الباريسيين. بل بالعكس كانت مطالبة لم تتوقف اكثرية «الحزب الجمهوري»، طيلة وقت الامبراطورية الثانية، عن المناداة بها، بالاتفاق مع البرجوازية العليا. على الاقل حول موضوع الاعفاءات البلدية، وبصورة خاصة في باريس وانضم قسم عريض نوعاً ما، من الرأي العام بدون جهد الى انصار الكومونة. ويبدو الآن انه من الممكن التأكيد بان جماعات مختلفة من الرجال السياسيين، اظهرت، ربما بسبب بقائها في باريس، طيلة الاشهر المأسوية، تفهماً تجاه الكومونة اقوى من تفهم بعض زعماء «الحزب الجمهوري»، امثال هوغو، وغامبتا، مازيني وغاريبالدي الذين لم يفهموا مطلقاً لا روح الكومونة ولا تعقيداتها، ولم يظهروا تجاهها في مجملهم (باستثناء غاريبالدي) اي تعاطف.

باء) المهووسون بالثورة العظمى: البلانكيون «واليعقوبيون»

شكل البلانكيون في جماعة الكومونة الفريق الاقل عدداً، انما الاكثر تماسكاً، وشكلوا من غير جدل الجناح الثائر. لقد رفضوا دائماً النقاش مع الاقلية «الدولية» و«البرودونية» بشأن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية النهائية التي سبق ان اطلقت عقالها الكومونة، او التي تلت نجاح الثورة. وكان البلانكيون. كموجهيهم، يسمون انفسهم، بالشيوعيين ويعتقدون ذلك باخلاص، وهم طيلة ايام الكومونة الم يهتموا فعلاً الا بالعمل الثوري وباساليب النضال الثوري.

وكان هدفهم، قبل كل شيء، الانتقام للهبرتيين ولكومونة باريس الثورية لسنة ١٧٩٣

التي قضى عليها الروبسبيريون. ويقوم منهجهم على اتباع اثار الجدود الكبار، بصورة عمياء، وعلى محاولة اقامة حكومة ثورية دكتاتورية تحت الضغط المستمر من قبل اعنف ثوريي الشعب الباريسي، كما يقوم على اعادة «الرعب» على يد «المحكمة الثورية (واكثرهم تصميماً، راوول ريغولت Raoul Rigault كان يتولى مهمة النائب العام للكومونة)، وعلى احياء لجنة السلامة العامة، المفوضة المطلقة الصلاحية التي تمارس كل سلطات الكومونة.

وكان هذا البرنامج يتوافق جزئياً مع برنامج فريق آخر (الممثل بدون شكل للمجموعة الاكثر عدداً، والاقل انسجاماً ضمن المجموعة كلها) يعيش هو ايضاً في ذكرى الاجداد العظام في عهد الكونفانسيون: المجموعة المسماة مجموعة اليعقوبيين) التي من رؤسائها شارل دي لكلوز Charles Delesceuze وفيليكس بيات Felix Pyat. وكان هذان يُكِنان اعظم الاجلال لروبسبير، ولم يكن لهم اي هدف واي منهج الا عمل ما عمله روبسبير. وكانت هذه المجموعة الاخيرة الاكثر تمزقاً والاكثر تأثراً بالوضع الذي وضعتهم ضمنه الاحداث. فقد كانوا من دعاة «الجمهورية الواحدة التي لا تتجزأ»، جمهورية جماعة الكونفانسيون، وكانوا يحذرون البرودونيين «الداعين الى الفدرالية والى شبه الشيوعية. كما كانوا يحذرون الاشتراكيين الدوليين».

ولكنهم على تبتلهم لروبسبير، كانوا يكرهون الهبرتيين، البلانكيين المسعورين المتخلين عن الاخلاق، زنادقة الكائن الاسمى «الانقياء» العنيفين الذين، ادت تجاوزاتهم الى تشويه صورة الثورة. ولم تكن البابوفية[1] (على سطحيتها) والتي اضافها بلانكي Blanqui الى هيبرتيته، اقلّ شبهة في نظرهم من البلانكيين.

ومجمل القول ان ما يبعد امثال دي لكلوز De les Cluze او فليكس بيات F. Pyat عن أمثال كلمنصو مثلاً هو رومنسية ثورية، عند الاولين، نجا من غرورها، هذا الاخير. مع وجود تشدد عاطفي قوي وغير متساهل. مع فروقات في اللهجة وفي المزاج. وعند الجماهير التي تبعت دي لاكلوز الاباني، كانت الفروقات ايضاً غير محسوسة تماماً: ان التراث الثوري في باريس، وآلام الحصار، والحقد على جمعية فرسايل كانت تدفع هذه الجماهير نحو الكومونة.

جيم) التعاونيون ـ الفدراليون، الفوضويون: الاقلية

كانت اقلية الكومونة المنتخبة في ٢٦ اذار مؤلفة من رجال جميعهم، يحملون اسماء مختلفة (من بينهم، فضلاً عن ذلك. كثيرون بدوا وكانهم بينهم فوارق غامضة مبهمة نوعاً ما): «التعاونيون»، «الفدراليون»، «الجماعيون»، «الشيوعيون»، «الفوضويون».

وكلهم كان يكن اجلالاً لبرودون، كما كان على علم جيد بفكرته واعماله. وكثيرون منهم كانوا ايضاً متعلقين بالعالمية الاولى ولعبوا فيها دوراً ناشطاً. وقد حدث ان جاءت الكومونة في

(١) عقيدة بابوف Babeuf، وتهدف إلى إقامة شيوعية مساواتية.

اللحظة الاكثر حدة في خلاف ماركس وباكونين داخل العالمية الاولى (تراجع الصفحة ٦٥٩). وداخل الاقسام الفرنسية من العالمية الاولى كان تأثير باكونين (الذي جابه «بجماعيته» «شيوعية» ماركس) عظيماً، ويتراكم مع تأثير برودون.

واليوم تتفق كل الاراء حول نقطة: كان تأثير ماركس وانجلز معدوماً على الكومونة. في كل هذه التجمعات «الاشتراكية» كثيرون لم يعرفوا ماركس والماركسية الا بعد الكومونة: او على اثر ابعاده الى انكلترا، والذين عرفوه، دون ان يعرفوا عقيدته، لم يحسوا. وبصورة غريزيه تقريباً الا نفوراً من مثل عقيدة عرفوا عنها فقط انها «تسلطية». ولا يمكن ذكر غير ماركسي واحد، بل عارف بالماركسية، من بين اعضاء الكومونة، لقد كان هنغارياً، ارنست فرانكل، E. Frankel.

وكان الرابط الاكثر وضوحا بينهم جميعاً (عدا برودون) قائمًا بصورة خاصة على رفض مشترك: رفض جعل الكومونة تحذيراً (Radicalisation) لحركة سياسية خالصة بدأت في ٤ أيلول سنة ١٨٧٠، بعد سقوط الامبراطورية. ثم رفض اقامة دولة وحكومة يكون شعارها جمهورياً بدلاً من ان يكون قيصرياً او ملكياً، ثم رفض احلال كومونة ثورية يوجهها جهاز اقلّي دكتاتوري (حتى ولو لفترة طارئة) محل كومونة شعبية، عفوية وشبه فوضوية.

٢ ـ بعد الكومونة تفسيرات وتفكرات

ألف) الطوباوية المتأخرة

حاول العديد من دعاة الكومونة، او بعض مؤرخي الاشتراكية (امثال السويسري جامس غليوم)فيما بعد، ان يستخلصوا منها معناها، وحاولوا ان يشرحوا ما كان يريد انصار الكومونة ان يصنعوه لو لم ينقصهم الوقت.

ان «اعادة تأليف» الكومونة هذا، كما كان يمكن ان تكون، لذو دلالة واضحة على الافكار والامال التي كانت سائدة في اواخر الامبراطورية الثانية وقبل سنة ١٨٨٠ تقريباً، في اوساط العالمية الاولى في فرنسا وفي سويسرا بصورة خاصة.

من هذه الاستحضارات المختلفة يتحصل بصورة اجمالية «تصوران» للثورة الاجتماعية» كان يمكن للكومونة ان تطلقها. التصور الاول ينطلق تقريباً على الاتجاه البرودوني، والثاني على الاتجاه الباكونيني.

في التصور الاول كما في التصور الثاني، تعتبر الكومونة كثورة هدفها التسبب بتحرير كل كومونات فرنسا (وربما اوروبا فيما بعد). وهذا التحرر لم يكن ليكون مجرد تراخ في الروابط مع الدولة: ان الكومونات يجب ان تتوقف بعد الآن عن ان تكون مجرد محافظات ادارية (ذات استقلال ذاتي نوعا ما) بل ان تصبح، باشكال جغرافية جديدة، نقطة انطلاق، والخلية الاولى

لمنظمة اجتماعية جديدة تلغي او تتلف بصورة نهائية الدولة التقليدية مع ذلك بدا برودنيو[1] الكومونة وكأنهم قد افترضوا بان اتحاد الكومونات الفدرالي يستجمع بعض صفات الدولة. ان «الثورة» ربما جعلت من الكومونة الخلية الجديدة في تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، تنظيمًا حراً.

وبدت الرؤيا «الباكونينية»، على العكس من ذلك، اكثر جذرية. ان كومونة باريس كان يجب ان تكون الضربة القاضية الموجهة الى الدولة التي يتوجب تهديمها رأساً على عقب. ان «الميثاق الفدرل» le Pacte fédératif للكومونات الحرة، ولو ظلّ تعاقدياً خالصاً، لأمكن كل حين رفضه، وما كان له، بالمعنى الصحيح للكلام، ان يحد من الفوضى، بل ربما كرسها بصورة رسمية: ولكانت الكومونات قد وافقت على التشارك والتساعد، دون ان تفرض عليها ذلك اية سلطة عليا. ولو حصل ذلك لكانت هيمنة العفوية قد حلت محل هيمنة السلطة.

باء ـ تأثير الكومونة:

مارست الكومونة تأثيراً حقيقياً على نمو الايديولوجيا الماركسية، وعلى الفوضوية وعلى النقابية الفرنسية والايطالية والاسبانية، وبشكل أكثر عمومية على بعض قطاعات الحركات الثورية الاوروبية.

على الماركسية بالدرجة الأولى. بعد الكومونة، وجزئياً بعد التفكير فيها، عالج مؤلفان لكارل ماركس (ولاول مرة، ببعض الوضوح)، من جهة دراسة وسائل النضال من أجل القضاء على المجتمع السياسي القائم، وبصورة خاصة، من جهة أخرى، شكل «التنظيم الاجتماعي» الذي من شأنه خلف الدولة عقب الثورة البروليتارية. هذان المؤلفان هما: «الحرب الأهلية في فرنسا» (١٨٧١)، «وانتقاد برنامج غوتا» (١٨٧٥) (بالاشتراك مع ف انجلز).

كانت كومونة باريس بتقويتها لكارل ماركس في قناعته بان الحركة البروليتارية الدولية يجب أن تكون ممركزة، بصورة غير مباشرة، في أصل تفجر «العالمية الأولى» وعجلت في انفصال التيار المتمثل بماركس عن التيار الذي تجمع حول باكونين. وانطلاقاً من سنة ١٨٨٠، كانت الحركة الفوضوية هي التي خلفت الحركة البروليتارية في الواقع، في حين بدأت تنتظم بهدوء، في فرنسا بصورة خاصة، حركة نقابية ثورية، احياناً ملوثة بميول فوضوية.

وبدت الفوضوية وكأنها استمدت من ذكرى كومونة باريس واسطورتها قسمًا من التأثير الذي كان لها فيما بين ١٨٧٢و ١٩٠٠ تقريباً. ان الكومونة سوف تبقى دائمًا المرجع التاريخي الكبير (الضمني-حق) لباكونين ولكروبوتكين.

وسمعة الكومونة كانت بالتأكيد أقل بروزاً لدى النقابية الثورية في فرنسا وأسبانيا وايطاليا.

---

(١) نسبة الى برودون.

ذلك ان هذه النقابية اخذت الارث الايديولوجي للكومونة بعد ان عبر اليها من خلال الفوضوية وبعد ان دمجت فيها الجماعات تكونت تجريبياً خلال النضال الفعلي لنقابات العمال ولبورصات العمل.

المقطع الثاني ـ الفوضوية في أواخر القرن التاسع عشر: فتنة

عرفت الفوضوية في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر نجاحاً ضخماً في الأوساط الشعبية وفي بعض الحلقات الفكرية (المحدودة جداً) في فرنسا، وفي اسبانيا، وفي ايطاليا الشمالية وفي روسيا.

ولكن كانت هناك أشكال متعددة للفوضوية:

فقد كان هناك «فوضوية» مزعومة مشتقة عن ستيرنر Stirner، وعن تمجيده المتحمس «للأنا المفرد»؛ عرّف ستيرنر جمعيته «جمعية الأنانيين» (التي يعارض بها المجتمع): «الاستفادة من الجميع من قبل الجميع». انها أنانة احادية Salipsisme عاطفية قد نجد أيضاً بعض امتداداتها لدى نيتشه Nietzsche ولكن ستيرنر لم يمارس تقريباً أي تأثير على الأوساط الشعبية.

هل تجب الاشارة هنا الى «فوضوية» ليون تولستوي Léon Tolstoï انها بصورة اولى اخلاقية تؤرقها الخطيئة وترغب بالعودة، عن طريق الخشوع، الى قانون المسيح، .

وقد توصل عن طريقها تقريباً، بعد دوران، الى ادانة العمل الارادي للانسان، والى رفض القوانين، والى الاستسلام لوجد صوفي.

ويبدو من الأفضل أيضاً توجب الاشارة بغية استبعادها الى فوضوية اباحية اخرت كثيراً بالعقائد الفوضوية والتي تدعو، (بالكلمة وبالأعمال) الى القتل (حتى غير السياسي)، والى المعاشرة الحرة (لا الى اشتراكية المرأة: المشاعية البشعة)، وعلى العموم الى «الخروج الدائم على القوانين» (حتى ولو كانت قوانين اخلاقية). هذا الاتجاه يدخل في باب فن الاثارة الغريب، او في علم النفس ولا يدخل في مجالنا[1].

وتقع الفوضوية العدمية والارهابية (ارهابية أكثر مما هي عدمية) التي هزت روسيا القيصرية في موقع اقرب الى الاباحية في هذا المجال. ولكن هل تستحق أكثر من مجرد التذكير البسيط؟ على الصعيد الايديولوجي، تبنى «ابطالها» دائماً بشكل مبهم نوعاً ما او «طبقوا» أما بلانكية متكيفة مع الوضع الروسي، او «فوضوية اباحية» عرفها كتاب «عقيدة ثوري»

---

(١) «عقيدة ثوري» لـ نتشايف Netchaïev . يزعم صاحب هذا الكتاب أنه ينطبق على الفوضوية السياسية ولكنه، في الواقع، يوصي بكل عمل «خارج على القانون» مهما كان موضوعه.

لتشايف، واما أخيراً عقائد الفوضوية «الوضعية» لباكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) ولكروبوتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١).

والواقع ان هذه العقائد الأخيرة هي وحدها التي تهمنا هنا.

أ - فلسفة، سياسة، اقتصاد

ان الفوضوية كما علمها باكونين، وكروبوتكين، وجان غراف Jean Grave، تنحو الى ان تكون بآن واحد فلسفة الطبيعة والانسان وعلماً شاملاً للحياة البشرية في «العلم الحديث والفوضى» اعلن الأميركروبوتكين نفسه وهو عالم فيزيائي الفرضيات الفلسفية. وقد اخذها عن سبنسر وعن داروين وكابانيس Cabanis واوغست كونت. الكون ليس الا مادة في تطور دائم وحر: هناك فوضى في العوالم والفوضى في التطور، هي قانون الاشياء: انها ذاتيتها بالذات. «الفوضى هي نزعة الكون الطبيعية؛ و«الإفدراسيون». هو النظام حق للذرات» (باكونين). ولما كانت هذه المادة محركة من قبل هذا القانون التطوري الجميل (اي الفوضى)، الذكي، فان كل تاريخ المادة (التي ليس الانسان الا عنصراً من عناصرها) هو «نفي متصاعد لحيوانية الانسان عبر بشريته» (كروبوتكين). الانسان لا يتبع اذاً طبيعته ولا يحترم العلم La Science الا اذا خضع لقانون العصيان هذا.

الاستنتاج الأول: لا الوهية على الأطلاق: ولا حاجة حتى لاثبات ان الله غير موجود او انه ليس الا مجرد ظل: يجب التمرد لان الانسان لا يمكن ان يعترف باية تبعية لذاته. «واذا كان الله موجوداً فعلاً فتجب ازالته (باكونين).

الاستنتاج الثاني: «اننا نرفض كل تشريع، وكل سلطة، وكل تأثير امتيازي، فيه براءة او صك، رسمي وشرعي، حتى ولو خرج عن طريق الاقتراع الشامل، لايماننا ان كل تشريع لا يمكن ان ينقلب الا لصالح اقلية مسيطرة ومستمرة ضد مصالح الاغلبية العظمى المستعبدة» (باكونين «الله والدولة»). وسبب «الفوضى» السياسية هو ذاته سبب الالحادية: الانسان طيب، ذكي، وحر، ولكن «كل دولة، ككل تيولوجيا تفترض ان الانسان خبيث وسيء». (باكونين).

على الصعيد الاقتصادي. اعلن الفوضويون عن أنفسهم دائماً انهم ضد الملكية (الله - الدولة - الملكية الخاصة). الا ان فكرتهم بقيت هنا غامضة قليلاً.

اولاً لانهم لم يتخلصوا تماماً واطلاقاً من الطوباوية «الخصبة» ومن التعميم.

ثانياً لانهم يدينون، في الملكية الخاصة التفاوت الذي تحدثه، القدرة التي تمنحها ومن هذا الواقع تتولد بذرة السلطة (السياسية ضمناً) التي تتضمنها. والى حد ما، بالنتيجة ان انتقادهم للملكية لا يتناول الملكية الصغيرة الفلاحية (التافهة، والمتساوية). شيء وحيد اكيد عندهم على كل حال: لقد عارضوا بصورة جذرية دائماً اي «تنظيم» تسلطي وشامل للاقتصاد. ولهذا السبب اعلنوا في بدايات العلمية الأولى، ولكي يتميزوا عن «الشيوعيين» الماركسيين، عن أنفسهم بانهم

«جماعيون» (ثم على التوالي، «شيوعيون اباحيون «وشيوعيون فوضويون» وشيوعيتهم، في عمقها قريبة جداً من شيوعية بابوف، انما يضاف اليها هذا الرفض لاعتبار اي تنظيم كنهائي او الزامي: الحياة حركة والعصيان هو «قانون الانسان».

ب ـ ضد كل سلطة:

بالنسبة الى الفوضويين، ان اسوأ الأوهام عندهم هو التصور بانه من الممكن اعطاء الدولة «حصتها» وايجاد شكل من تنظيم الحكم يحد من ضرره. اذ ان هذا يعني الظن الخاطىء ان الحكم ضروري كتأديب حتمي لطبيعة فاسدة في الانسان: وفي هذا تكمن خطيئة التيولوجيا.

فضلاً عن ذلك، لا يمكن الحدُّ من اي شيء. ان الديمقراطية تبقى «حكمًا» حكم الاكثرية. واية اكثرية؟ انها ليست حقاً أكثرية الجماهير الحقيقية في عفويتها وفي حريتها المطلقة السيدة. الفوضوية، ولكنها حتمًا أكثرية الممثلين، أي الحكام، رجال الحكم والسلطة. نحن هنا أمام إحدى الفكرات الأقوى التي كانت «الفلسفة الماثلة السائدة» الحقة للبروليتاريا خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر: الرفض المطلق للموافقة على كل النظرية الحقوقية السياسية القائمة على «الوكالة» وعلى «التمثيل» وعلى عدم الثقة العميق، ليس فقط، بالاشخاص البرلمانيين، بل أيضاً بالوساطة السياسية.

وينبه الفوضويون ضد وهمٍ آخر: الديمقراطية المباشرة. كذبة لطيفة: طالما ان الجماهير ليس لها كفاءة سياسية (يراجع برودون) فان الديمقراطية المباشرة تبقى وسيطاً بين الجماهير وبينها هي بالذات وتخلق كيفما كان حكومة توجه هذه الجماهير.

والرفض ينتهي الى أقصى نتائجه: الفوضويُّون يرفضون بنفس القوة «الحكومات الثورية» حتى «المؤقتة»: انها «تصْنع الدولة وتقيمها» باسم الثورة، ويتم كل ذلك من أجل الطغيان لا من أجل الحرية. كل ثورة تفرض نفسها بفعلٍ سلطوي. وبتركيز القوة، حتى ولو كانت مؤقتة، تخلق حكمًا ينفصل عن الجماهير. ان الدولة «المؤقتة ترتكز دائمًا على نفس «الثيولوجيا» التي تقول ببشرية فاسدة يتوجب «انقاذها» عن طريق التسلط.

والحذر نفسه جرَّ الفوضويين الى ادانة كل الأحزاب السياسية، مهما كانت «طالما انها «تؤثر الحكم» لنفسها وتبغيه ولانها تنزع دائمًا الى ان تكرس في داخلها وظائف للرؤساء.

جـ ـ مناوءة الفردانية

ان العقيدة الفوضوية الحقة، على الرغم من رفضها لكل سلطة، لم تقل ابداً بتمجيد للفرد. الفوضوي ليس فردانياً، ولا ارستقراطياً، ان الفوضوي لا يحتقر كل ما يرفض: الفوضوي لا يحتقر انه يبغض بشدة.

ذلك ان الفوضوية (عند باكونين بصورة خاصة) هي قبل كل شيء امنية شعبية. من أجل

هذا الفوضوية تقاتل، انها ليست الفرد البطل، المتحرر بعجرفة، بل الجماهير الشعبية في عفويتها الأولى، الغريزية والمتدفقة. ان الجماهير هي ضد النخبات، ضد الأفراد.

هكذا يفسر الدور الذي تعطيه الفوضوية للعنف في عمل الجماهير. بعض الفوضويين يؤلهون «العنف» فيجعلونه مطلقاً. لا شيء من هذا لدى العقائديين الفوضويين. بالنسبة اليهم لا يمكن استبعاد العنف لسببين. اولاً لانه احد مظاهر هذه الحرية في الطبيعة وفي الحياة (الفوضوية هي راديكالية حيوية»: يقول عن حق وصواب ب. ل. لاندسبرغ P. L. Landsberg ومن جهة ثانية، لان العنف هو أسلوب عمل الجماهير على الأقل طالما انها تحاول ان تقوم بثورة سياسية قبل ان تقوم بثورة اجتماعية لماذا؟ لان الثورة السياسية الخالصة هي او تصبح بالضرورة برجوازية، لصالح المميزين (حتى ولو كانوا بروليتاريين سابقين). وفي مثل هذه الحالة تتصرف الجماهير بحسب طبيعتها الفظة، بعنف.

د ـ «الثورة الاجتماعية»:

حول هذه النقطة، لم «يتصور» الفوضويون شيئاً اصيلاً جداً وتطلعاتهم هي، في مجملها، تطلعات العالمية الأولى: العتق الاقتصادي للشغيلة يجب ان يكون من صنع العمال انفسهم.

ان العمل الاقتصادي للشغيلة، والتنظيم الذاتي للجماهير الشعبية (وليس «للطبقة» العاملة)، هما بحسب رأي الفوضويين، جواب على حاجة حقة، تحسها الجماهير بقوة. ولهذا فهم من انصار التعاضدية، والنقابية وبصورة خاصة من أنصار «بورصات العمل» التي هي في فرنسا من ابداع فرنان بلوتيه (Fernand Pellautier).

* * *

وكان للفوضوية انحرافاتها وضلالاتها اليائسة، الصبيانية او المجيدة (تجدر قراءة الاستحضار المؤثر الذي قدمه فيكتور سرج بعنوان: «تأمل حول الفوضوية» ـ في مجلة الروح الاسبري Esprit، نيسان ١٩٣٧)، الفوضوية في جوهرها تمثل بالتأكيد شيئاً آخر. لقد كانت، من جهة، وبدون شك، علامة اقتحام الجماهير الشعبية للحياة السياسية في الوقت الذي ـ عقب كومونة باريس، وفي عز احتضار القيصرية التحكمية ـ وقع فيه قمع بوليسي رهيب على البروليتاريا. لقد كانت الفوضوية ايضاً ردة فعل يأس من جانب هذه البروليتاريا تجاه المرحلة الامبريالية في الرأسمالية: ليس فقط ان الرأسمالية تدافع عن نفسها جيداً، بل انها تقوم بهجوم معاكس. وها هي تبلغ الأوج والذروة في هجومها فتقضي على كل احلام التحرر الاقتصادي والاجتماعي. وهذا التحرر لن يتحقق (ربما..) الا لقاء جهد عنيف، غريزي، اي بعد ان ترمي البروليتاريا كل جماهيرها «خارج القانون» لقد انسجمت الفوضوية انسجاماً رائعاً مع حماسية المغلوبين واليائسين فاعطتهم

حظاً في الكرامة. ومع ذلك فدمجها فقط في العمل النقابي يتيح لها ان لا تكون ردباً لا مخرج له ولا منفذ.

المقطع الثالث ـ النقابية اللاسياسية: الرفض

نحن ندرس هنا «النقابية» لا «الحركة النقابية»: انها في الواقع، عقيدة حقة. ان «نقابية» العمال النقابيين في السنوات ١٨٨٠ ـ ١٩١٤ لم تكن «نقابية» بسيطة: لقد كانت ايديولوجية ارادت ان تجعل من النقابة «الشكل الاجتماعي» المعد للحلول محل الدولة، وليس فقط وسيلة دفاع بسيطة عن الطبقة العاملة، تدعى للضغط على المجتمع القائم وللتعايش الى جانب الدولة.

هذه «النقابية» كايديولوجية كان لها مجال تأثير محدود: فرنسا، بلجيكا، ايطاليا الشمالية، اسبانيا (كتالونية خصوصاً) وظل تأثيرها دائماً غير مهم او وقتياً جداً في بريطانيا (بن تيلت)، وفي الولايات المتحدة (تأثير اوجين دبس، دي «مودر جونس» ودانيال دي ليون) ولكن الحركة لم تصل تقريباً الى النقابات الألمانية. ولا الى النقابات السكنديناڤية التي تأثرت «بالاجتماعية الديمقراطية الألمانية» وبالنقابية الانكلوسكسونية. والحركة النقابية الروسية، التي نشأت في وقت متأخر جداً، سوف تقع انطلاقاً من سنة ١٩٠٥ تحت التأثير المزدوج: تأثير البلشفيك والمنشفيك من جهة وتأثير الفوضوية الارهابية من جهة أخرى.

هذا التحديد الجغرافي لاطار تأثير النقابية اللاسياسية لا بد منه. فهذه النقابية هي في الواقع، ردة فعل الجماهير العمالية في اي بلد تكون فيه التنظيمات النقابية ضعيفة عددياً يحركها عمال ذوو ثقافة عالية من جهة، ومن جهة ثانية، حيث توطدت الديمقراطية الليبرالية البرجوازية نوعاً ما، ولكنها قلما تسمح للجماهير العمالية ان تمارس تأثيرا سياسياً جدياً. فلم يبق أمام هذه الجماهير عندئذٍ بعد خيبات الأمل القاسية في السنوات ١٨٤٨و ١٨٧٠، الا ان تحول عجزها المادي عن ممارسة العمل السياسي الى عقيدة.

في العمل، كما على صعيد نزاعات الأفكار، المفارقة هي ان هؤلاء النقابيين اللاسياسيين سوف يكونون في الواقع في عراك غزلي دائم مع الاشتراكيين «السياسيين» (سواء كانوا ماركسيين خالصين، او جوريسيين، او من مختلف فرق الاجتماعية الديمقراطية)، لقد كان هؤلاء النقابيون في الواقع، قريبين نوعاً ما، بعضهم من بعض ويناضلون ضد ذات العدو، ويحاولون التكيف مع ذات الظاهرة اي مع الرأسمالية المنتصرة ثم التعايش مع قلة الأمل بحدوث ثورات على الرغم من ترقي الجماهير واتساع قواعدها تجاه هذا العجز لم تكن نادرة «التجمعات» وانقلاب المواقف العقائدية او العملية الخ.

---

(١) الردب الطريق المسدود.

ألف ـ النزعات:

كانت النزعات متعددة، حتى ليبدو احصاؤها شبه مستحيل، لكثرة ما تتعاكس وتختلط. وبالاقتصار على فرنسا، يمكن التمييز، بصورة اجمالية.

ـ النزعة البلانكية الفوضوية (التي لم تعش طويلاً بعد الأزمة البولنجية بعد ان تأثرت باغراءاتها فترة وجيزة).

ـ النزعة الاصلاحية التي حملت طيلة فترة من الزمن اسم «الامكانية» (ب بروس P. Brousse) وكانت هذه النزعة تخسر كلما طال بها الزمن (الا في قاعدتها: اتحاد الكتاب)، الا انها كانت تقوم من رفاتها دائماً، كما كانت مستعدة ابداً للتعاون مع اشتراكيي الحكومة: ميلران Millerand وفيفياني Viviani.

ـ النزعة الفوضوية ـ النقابية: استعادت هذه النزعة القسم البناء من العقائد الفوضوية (الاكثر غموضاً...) وحاولت ان تحققها عن طريق العمل النقابي. وظلت هذه النزعة مسيطرة طالما ان مختلف النقابات وبورصات العمل لم تتحد في اتحاد العمال العام، وجهدت في ان تجعل من النقابة عالم العامل الشامل مؤمنة لهذا الأخير الثقافة، والعمل، والشعور بالتضامن، والتعويضات التقاعدية والعناية، الخ.

ـ نزعة «النقابية الثورية» المختلطة دائماً بصورة حميمة مع النزعة السابقة: وكانت مُمَيَّـزةً أكثر، بفعل وجودها في مرحلة من مراحل الوحدة النقابية، وهي لم ترفض القيام بأي عمل ثوري عنيف ضد جهاز الدولة (خصوصاً بواسطة الاضراب العام).

ويهمنا هنا فقط النزعتان الاخيرتان.

باء ـ لابريولا، سورل Labriola, Sorel:

لم يكن للنقابية اللاسياسية كايديولوجية الا القليل من الايديولوجيين الكبار، وكان «منظروها» عمالاً «ممارسين» أمثال: فرنان بلونيه فيكتور غريفولهس Grif fuelhes، طورتليه، مرهيم...

وعلى كل، وعلى جنبات النقابية الخالصة، نشير الى فيلسوفين عرفاها واعجبا بها وادمجاها في تفكيرهما، فمارسا فيما بعد. من جراء ذلك، تأثيراً حقيقياً على النقابية، خلال السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى هما: انطونيو لابريولا وجورج سورل. وتأثيرهما حصل بصورة خاصة في ايطاليا.

كان انطونيو لابريولا (١٨٤٣ ـ ١٩٠٤) ماركسياً، فلاحظ في مشهد «لصوص» ايطاليا ان الماركسية «كعلم للواقع» لا تتفق مع حساسية الجماهير ولا مع غرائزها. ولكن هذه الجماهير لا يمكنها ان تتفادى القيام بتجربتها التاريخية وبتثقيف ذاتها، وهي اذ تقوم بذلك انما تتبع الهامها فيما

يتعلق بالأوضاع الثورية، وذلك من خلال التنظيمات الوحيدة التي تتلاءم مع حساسيتها واحتياجاتها: النقابات.

أما جورج سورل (١٨٤٧ ـ ١٩٢٢) فكان انتقائياً[1] تغذى بآن واحد من هيغل ومن ماركس ومن برغسون ومن برودون ومن الفوضويين، وأيضاً من منابع «النقابية الثورية» التي سوف يصبح فيما بعد، ومن غير ارادته تقريباً، منظرها ويرفض سورل، باسم «حيوية» برغسونية فيه، كل حتمية «جدلية» هيغلية او ماركسية بل يقول: «التدخل» الارادي العنيف لقسم واع من الجماهير يتيح وحده اتمام الثورة. وكان سورل يحس ان هذه الثورة سوف «تأتي» ولكنه لا يطمئن لا الى الحتمية ولا الى بداهة الجماهير، في مجموعها وهو يعتقد (بعكس روزا لوغسمبورغ) بان لا بد من طليعة «تنشق» وتتصرف بعنف[2]. كيف؟ «بالرياضة الثورية» الاضراب العام. وكان سورل يعلم ان هذا الاضراب العام لا يمكن ان يكون ثورة منتصرة إلا أنه مفيد كأسطورة لجمع هذه النخبة، ولخلق « الانشقاق الذي يخرج الجماهير من سباتها. ان الثوريين النقابيين، هم في نظر سورل، هذه النخبة العمالية الواعية الخلوقة والعنيفة بآن واحد.

في كتابه «أفكار حول العنف» (١٩٠٨) قدم سورل نظرية الخرافة السياسية. وعرض بان العالم الحديث يفتقر الى الخرافات وأراد ان يعارض الخرافات الليبرالية (التقدم، الحرية،المساواة) بالخرافات الثوريةوفي القسم الرابع من مدخله، يميز بين الطوباوية والخرافة، وعرض بان الاشتراكية بعد ان كانت طوباوية في بداية القرن التاسع عشر، توجب عليها ان تستند بعدئذ على الخرافات.

وهكذا، وهكذا فقط، تصبح واقعية. ويحكم سورل على الخرافة، سندا لنتائجها العملية (يجب الحكم على الخرافات كأساليب تؤثر في الحاضر). وهو يعرف الخرافة بانها «كمجموع مرتبط بصور محركة» او «كتنظيم صورٍ تدفع الى المعركة والى الحرب» وبالنسبة الى سورل لا تمكن مناقشة الخرافة انها لا تقبل التجزئة وهي غير عقلانية.

هذا المنظر للعنف، الذي لم يتجاوز تأثير حدود بعض الحلقات الضيقة، كان مدفوعاً قبل كل شيء بمشاعر معادية تماماً للبرجوازية. وبناء على هذا عندما تكلم م. فروند M. Freund عنه قال انه ذو «محافظية ثورية».

هذا المفكر الخالص كان في اصل نشأة النزعة المحبة للعمال المعادية للمفكرين (يراجع كتاب ادوار برت E. Berth «مساوىء المفكرين» Méfaits des intellectuels، كما كان في اصل

---

(١) الانتقائية او الاصطفائية مذهب فلسفي يأخذ من الفلسفات جميعاً أحسن ما عندها (المترجم).

(٢) راجع لينين سورل حول هذه النقطة وانتفع به.

التجمعية المعادية للديموقراطية وللبرلمانية والتي ظهرت في كتابات هوبرت لاغارديل Hubert Lagardelle.

كان لسورل، من دون شك، تأثير خارج فرنسا اقوى من تأثيره فيها بالذات، وخصوصاً في ايطاليا، حيث كان لافكاره قبل حرب ١٩١٤ اغراءً على بعض الجماعات الفوضوية والاشتراكية: وقد استشهد موسوليني بسورل في مناسبات مختلفة.

وفي فرنسا «مايزال سورل مرجعاً» حاله في ذلك كحال برودون (يراجع الكتاب المميز جداً لبيير اندرو Pierre Andreu «معلمنا مسيو سورل باريس، ١٩٥٣».

جيم) الاستقلال تجاه العمل السياسي.

هذه القاعدة الذهبية القائمة على مجافاة العمل السياسي تمسكت بها النقابية والتزمت بها حتى بعد سنة ١٨٨٠. السنة التي سجلت فشل جول غِسْدْ Jules Guesde في تشكيل «حزب عمالي». بمساعدة النقابات.

وكان الهمُّ الاول عند «القسم الفرنسي من «العمالية العالمية» S. F. I. O. عندما تشكل، ان «تحيي» هذه الاستقلالية في العمل النقابي في نشاطها الخاص.

تضمنت وثيقة اميان D'Amiens الصادرة في كانون الثاني سنة ١٩٠٧ مقدمة حول الملاكات الجديدة للاتحاد العام للشغيلة C. G. T. جاء فيها مايلي:

«١» ـ فيما خصَّ الافراد...» حرية الرأي والانتساب السياسي، شرط عدم ادخال الاراء المعلَّمة في الخارج الى داخل النقابة.

«٢» ـ فيما خص التنظيمات، اعلن المؤتمر انه لكي تبلغ النقابية ذروة فعاليتها، فان العمل السياسي يجب ان يمارس مباشرة ضد مجموعة ارباب العمل، نظراً لان التنظيمات المتحدة ليس لها، كتجمعات نقابية، ان تهتم بالاحزاب وبالفرق التي تستطيع في الخارج، وعلى حدة، ان تلاحق بكل حرية التحول الاجتماعي».

وقد تأكدت هذه المبادىء في كل مؤتمرات الاتحاد العام للشغيلة C. G. T.، وبصورة خاصة في مؤتمر الهافر سنة ١٩١٢، حيث اثارت «خيانات» القسم الفرنسي للعالمية العمالية S. F. I. O. ردود افعال قاسية للغاية.

النتيجة: لم تحاول النقابات مطلقاً، خلافاً للنقابات الانكليزية Trade-Unions، ان تقدم الى الانتخابات السياسية «ترشيحات عمالية» او «نقابية»؛ واكتفت بدعم القسم الفرنسي من العالمية العمالية، نوعاً ما.

دال) العمل المباشر

قد يمكن ان يكون هذا الدعم الانتخابي للفرع الفرنسي للعالمية العمالية، مضايقاً، الا انه

لم يكن في النهاية الا شأنا من شؤون بعض النقابيين. اما بالنسبة الى النقابات، فالشيء الوحيد المهم والجدي، كان العمل المباشر.

وقد عرف فكتور غريفيولس Victor Griffuelhes هذه القضية «كما يلي: «(ان النقابية)» تعني عمل العمال انفسهم، الذي يمارسونه مباشرة. ان الشغيل هو الذي يقوم بنفسه بعمله ونشاطه. بالعمل المباشر يخلق العامل بنفسه نضاله، وهو الذي يوجه هذا النضال، مصمماً على عدم الاتكال على احد غير نفسه من اجل تحرير ذاته» (٢٩ تموز ١٩٠٤)

اما وسائل هذا العمل المباشر فكانت متعددة: مطالبات مهنية، مفاوضات النقابة مع ارباب العمل، توظيف منظم من قبل العمال انفسهم، تعاونيات، صناديق النجدة والتقاعد، ثقافة شعبية يقدمها وينظمها العمال بانفسهم، تعاضديات الاستهلاك. والوسيلة الوحيدة لهذا العمل المباشر كان «اتحاد بورصات العمل» التي كان فرنان بلوتيه F. Pelloutier رسولها. ولم يكن العمل المباشر عنيفاً في مبدأه ولا في غالبية «مظاهره»، ولكن، في حالة الضرورة، لم يكن يستبعد العنف «وعصابة الاضراب التي تقف على باب العمل تناضل ضد «معارضة»، التخريب، الاحتلال.

هـ) الاضراب العام

كان الاضراب العام، مع ذلك، الوسيلة العليا. والكلمة او «الفكرة» اطلقها سنة ١٨٨٦ جوزف تورتليه Joseph Tortollier ويقارن الاضراب العام بالاضراب الجزئي: «ان الاضراب الجزئي لا يمكنه ان يكون الا وسيلة اضطراب وتنظيم محلي. الاضراب العام وحده، اي التوقف الكامل عن كل عمل، او الثورة، يمكن ان يقودا العمال نحو تحررهم» (اتحاد النقابات، مؤتمر بوسكات، ١٨٨٨).

«... او الثورة...»: خيار؟ او مشابهة؟ ويزداد الميل اكثر فاكثر من اجل مشابهة الاضراب العام بالثورة، وتولدت اسطورة «التخريب» السلمي، الأني، بواسطة التوقف الشامل والمتالي للقوة الانتاجية» (ارستيد بريان (Aristide Briand) مارسيليا ١٨٩٢).

«كانت هناك بالتالي... ممارسة يومين للعمل المباشر الذي يتعاظم كل يوم، حتى يتحول، بعد ان يبلغ درجة قوة عليا، الى انقلاب نسميه الاضراب لعام والذي يشكل ثورة اجتماعية» (فكتور جريفولس V. Griffuelhes).

ودلت حرب ١٩١٤ على ان النقابيين الالمان لم يكونوا وحدهم الذين يرفضون الاسطورة، بل ان هذه الاسطورة لم تستطع ان تثبت امام التجربة حتى في فرنسا[1].

---

(١) القصد من هذه العبارة أن دواعي الأمن القومي غلبت العمال على رأيهم فرفضوا استخدام الاضراب العام أيام الحرب تحقيقاً لمطالبهم.

واو) الغايات والنهايات Les fins

انها الثورة. انما لتوضح، مع جريفولس: «انها الثورة الاجتماعية». وهي موضوع برودوني قديم! . الموت للسياسة! او ذلك عملاً برأي لسان سيمون يقول: باحلال ادارة الاشياء محل حكومة الناس[1].

«قرر النقابيون، وهم المناوئون الاشداء للبرلمانية، الغاء الدولة كجهاز اجتماعي، وازالة كل حكومة يتولاها الافراد من اجل اسناد حكومة الاشياء، والانتاج، والتوزيع، والتبادل، الى النقابات، والاتحادات وبورصات العمل». كِفِره (Keufer)

ولكن كل هذا لم يكن الا مجرد نزعة. في فرنسا، ابتداء من سنة ١٩١١، طوى الاتحاد العام للشغيلة، تحت ادارة ليون جوهو Léon Jouhaux صفحة هذه المواضيع، لقد بلغ الجيل القديم من العمال الاعلين والنقابيين «الممتازين» مداهما الاخير. وكبر الاتحاد العام للشغيلة بجماهير لا تراث نضالي لها، متقلبة، وكثرت اعداد العاملين في القطاع العام (الذين لم يكونوا مستخدمين للرأسماليين). . .

والحركة النقابية، التي عملت بخرافة «الاضراب العام» قمعت بقوة من قبل كلمنصو، بعد اضرابات ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧ الكبرى. وعلى اثر ذلك رضيت الجماهير الجديدة من النقابات ان تتفاهم مع الدولة. وسيطر جهاز بيروقراطي، منفصل ومنقطع عن الجماهير النقابية غير المثقفة على الاتحاد العام للشغيلة. وتلاشت «الثورة الاجتماعية». .

وتعلقت الامال وتعللت بغاية اخرى: «الدولية السلمية». ابتداء من سنة ١٩١٠، اصبحت «الدولية السلمية» الموضوع المسيطر في كل المؤتمرات: لقد فرضها التوتر الدولي. وهي بَعْدُ الشغلُ الشاغلُ للاجتماعية الديموقراطية الاوروبية. وعندها برز من جديد موضوع الاضراب العام ـ بعد ان اجمعت عليه بروليتاريات اوروبا كلها ـ وذلك لقطع الطريق على الامبريالية العسكرية والرأسمالية.

وفي تموز ـ اب ١٩١٤. وجد «الاتحاد العام للشغيلة الفرنسي» نفسه معزولاً تقريباً (مع بعض النقابات الايطالية) حول هذا الموقف. وبرزت القومية اقوى. وانضم القسم الفرنسي للعالمية العمالية. بعد زوال جوريس Jaurès، الى الاتحاد المقدس. واصبح جوهو Jouhaux نفسه «باسمه الشخصي» مفوضا «للانتاج».

وماتت «النقابية» «الفوضوية» او «الثورية». الا في اسبانيا حيث بقيت على قيد الحياة. وفي فرنسا بالذات، وان تم التخلي عن ممارستها، عملياً، تركت اثاراً عميقة: وظلت «وثيقة اميان»

---

(١) اي الالتزام بالتنظيم الدقيق بحيث تنتفي مشيئة الفرد للمدير.

مادة برنامج؛ الا ان النقابية حتى «المقطوعة الرأس المبتورة من كل قسمها العقائدي الوضعي ـ ظلت تدفع الافكار، وتبعث القلق للسياسة. وبعد سنة ١٩١٧ وضعت ولادة بعض الاحزاب الشيوعية المسيطرة على بعض التنظيمات النقابية، نهاية لهذا التنافر؛ الا انها بالمقابل اعطت حجة اضافية لغير الشيوعيين كي «يرتدوا» الى النقابية، الى نقابية، بدون ايديولوجية نقابية.

المقطع الرابع ـ الاشتراكية والماركسية
(تتمات ـ مراجعات ـ تخليات)

ظلت الماركسية بعد سنة ١٨٧٠ التيار الايديولوجي الوحيد المترابط مع الاشتراكية. وحدها الفوضوية نازعتها المكان بنجاح انما ضمن مناطق محدودة جداً: جورا سويسرا، اسبانيا، وبنسبة اقل روسيا. وظلت بريطانيا بمعزل ايضاً؛ بل لم تستطع اية ايديولوجية اشتراكية. ان تفرق فعلاً هذا البلد الذي ظل الارض الخصبة للنقابية الانكلوسكسونية Trade - Unionisme. وظلت الماركسية حتى سنة ١٩١٧ الايديولوجية الرسمية لكل الاحزاب الاشتراكية القارية. وظل الحال على هذا المنوال، في الواقع، بالنسبة الى العالمية الثانية.

الا ان الايديولوجية الماركسية ظلت موضوع نقاش لم يتوقف. فقد استكملت، وروجعت، وتركت. وشوهدت عودات الى كنت Kant وهيغل Hegel، ومحاولات توفيقية وتسويات مشبوهة. كما صدرت استنكارات اقل ضجيجاً، في الغالب، مما هي مخجلة. في بريطانيا حاولت مدرسة اشتراكية ان تمثل بعض عناصر الماركسية بحثاً، بحرية مطلقة، عن تعريف للاشتراكية خاص بها: انها المحاولة الوحيدة في سبيل التفكير الاشتراكي، المتحرر فعلاً تجاه الماركسية[1]

١ ـ التأويل العام للماركسية

ـ تطور الرأسمالية وصراع الطبقات

«التعديلية» Le Révisionnisme، برنشتاين Bernstein

نشر ادوار برنشتاين (١٨٥٠ ـ ١٩٢٣) وهو ماركسي الماني مقيم في بريطانيا سنة ١٨٩٩، «معطيات الاشتراكية» (ترجم الى الفرنسية تحت عنوان: «الاشتراكية النظرية والاجتماعية الديموقراطية العملية»).

---

(١) هذا إذا وضعت جانباً بعض العقائد الاقتصادية الخالصة مثل «الجورجية» أو اشتراكية رودبرتوس Rodbertus.

وفيه ينتقد برنشتاين النظرية الماركسية حول القيمة ـ العمل، مستعيداً بعض البراهين المقدمة من قبل المدرسة الهامشية او الحدية: والموضوع لا يهمنا هنا بصورة مباشرة فهو يحد من مدى المادية التاريخية، وكواحدٍ من اتباع الكانتية الجديدة، ينازع النظرية الماركسية حول الافكار ـ الانعكاسية Les idees Reflets. الافكار، والاوامر الاخلاقية لها حقيقة ذاتية (نومنالية: النومن: مفهوم الشيء في ذاته او كما يبدو للعقل المحض) وهي تفعل فعلها ايضاً في التاريخ. وعلى الاشتراكية اذاً، بدلاً من ان تتخلى عن هذه الاوامر، ان تستوعبها وان لا تجعل من صراع الطبقات ومن التحولات الاقتصادية المحرك الوحيد للتاريخ.

ويجب العودة جزئياً الى الافكار السان سيمونية وادخال نُوى الاشتراكية داخل المجتمع الرأسمالي من اجل اعداد التحولات المستقبلية.

وبحسب رأي برنشتاين ان التنبؤات الماركسية مدحوضة بالوقائع: فالتركيز الصناعي لم ينتج اثره الضخم، بفضل نزع ملكية البرجوازيين الصغار، بل نتيجة نمو الشركات المساهمة[1]. وتحويل الطبقة العاملة والحرفيين الى بروليتاريا قد جوبه بنمو التعاضد.

كان ماركس يظن ان الرأسمالية التجارية والمالية البالية، سوف تخلي المكان امام الرأسمالية الصناعية وقد دل نمو التروستات وعلى ان الرأسمالية الحديثة هي رأسمالية مصرفية: . . . مما يعني ان نبؤة سان سيمون كانت اصدق ولكن النقاش اصبح اكثر حدة، بصورة خاصة، حول الزراعة. فخلافاً لتنبوأت ماركس الذي كان يرى ان قانون التراكم والتركيز يطبق ايضاً على الزراعة، اثبت برنشتاين (الذي تبعه اشتراكي الماني اخر، ارنست دافيد) ان هذا القانون لا يلعب في الزراعة. وحاول ارنست دافيد، بصورة خاصة، ان يبين ان الملاك الزراعي الصغير الذي تشبهه الماركسية بالبروليتاري، ربما كان فعلاً بروليتارياً الا انه لا يتصرف على هذا الاساس ولا على اساس انه عامل اقتصادي او عامل سياسي.

جواب الارثوذوكسية: كوتسكي — **Kautsky**

دحض احد كبار فقهاء الماركسية الالماني كارل كوتسكي (١٨٥٤ ـ ١٩٣٨) برنشتاين، ولكنه، من جراء ذلك اضطر الى اتمام بعض نظريات ماركس وتكييفها (المسألة الزراعية، (١٨٩٩)؛ العقيدة الاشتراكية، (١٩٠٠)).

وقد تمسك كوتسكي بتبيان ان التحليل الماركسي يبقى صحيحاً رغم التكذيب الظاهر، مستنداً الى إحصاءات لدحض إحصاءات (وغالباً بشكل ادمغ) واذا لم يكن هناك إعْوَازٌ مطلق للبروليتاريا، فهناك بالتأكيد إعواز نسبي، ويستفيد الرأسماليون من اغتناء مطلق[2]. اما الزراعة،

---

(١) نقاش حديث جداً، يراجع تحليل الرأسمالية (الديمقراطية) في الولايات المتحدة كما قدمه بدل Berle او فوراستي ولالوف . Fourastie et Laleuf

(٢) هنا أيضاً نحن لا «نحصر» عبارات نقاش ١٨٩٩ ـ ١٩٠١: فقد ظلت هي هي سنة ١٩٥٥ ـ ١٩٥٩.

اذا لم يتطور الشكل الحقوقي للاستثمار الزراعي، فان هذا الاستثمار يظل تابعاً اقتصادياً لمهنة الطحن، ولعملية الخزن والحفظ، الخ. (ويقدم كوتسكي مثلاً على ذلك شركة نسله Nestle).

والنتيجة: يؤدي تطور الرأسمالية، رغم كل شيء، الى التناقضات التي تساعد على قلبها. اما العمل السياسي الاصلاحي للبروليتاريا المنظمة، فهو تتمة مفيدة وضرورية، شرط ان تبقى موجهة ومهتدية بالمعرفة العلمية لقوانين التطور السائدة في الرأسماليه.

ـ الحتمية الجدلية او بَدَهَية التاريخ: مسألة المدة والزمن.

في خلفية الجدل بين برنشتاين وكوتسكي، كان هناك مسألة فلسفية كبرى.

الجدلية على بساط البحث: ـ

كتب برنشتاين (الذي عينه انجلز منفذاً لوصيته) في كتابه: «يشكل المنهج الديالكتيكي العنصر الخادع في العقيدة الماركسية، او الشرك، انه العائق الذي يقطع الطريق على كل ملاحظة صائبة للاشياء» لقد استنتج برنشتاين، من عدم تحقق النبوآت الماركسية، وخصوصاً من واقع ان الظرف البروليتاري قد تحسن بالاجمال بواسطة طرق لا تمت الى الثورة بصلة، وذلك في عز نمو الرأسمالية: ان «السلسلة السببية في الجدلية الهغلية والماركسية قد تحطمت» (ليوفالياني Léo Valiani في تاريخ الاشتراكية في القرن العشرين).

لا يوجد بالضرورة اثر يصدر عن سبب هو نقيض هذا الاثر ديالكتيكياً. هناك الشيء غير المتوقع. وهناك بصورة خاصة الارادة البشرية والاوامر الاخلاقية التي يمكن ان تظهر في التاريخ فتغير مجراه.

في الواقع كان برنشتاين يوسع هنا فكرة لكارل ماركس الذي عرف تماماً تسلسل الاشتراكية والحرية، والذي، من اجل هذا السبب ابتعد بآن واحد عن هيغل (الحرية الخالصة فلسفياً) وعن فورباخ (الحرية الدينية الخالصة) وعلى الصعيد الفلسفي، كما على صعيد المقتضيات السياسية، ناهض برنشتاين الطغيان ومجد الحرية. وكان الرجوع الى كنت Kuant.

وطرح برنشتاين مسألة فلسفية جدية، حتى ولو قام بعض منافسيه باسم هذه التصحيحية بتنفيذ سياسة اشتراكية سيئة. في حين ان مناقضي برنشتاين، المأخوذين بالنضالات الثورية المادية، لم يردوا عليه في الاساس وروزا لوغسامبورغ مثلاً Rosa Luxembourg (١٨٧٠ ـ ١٩١٩)، وهي الالمانية من اصل بولوني (وهي مثل ليبكنش Liebknecht، لم تعرف هيغل، ولم تفهم ان الديالكتيك عند ماركس هو ايضاً نهج وهو سير الثورة الفعلي) وكانت تتمسك بحتمية ازمة كارثية تصيب الرأسمالية نتيجة توسعها اللامحدود. وكانت ترى ان لا مخرج غير الثورة وهذه الثورة ستكون شاملة في حين معين. أما المسألة العملية وهي معرفة ما يتوجب عمله حين يقترب هذا الحين، تجيب عليها روزا لوغسامبورغ: إن ابعاد المخرج النهائي هي التي توجب على البروليتاريا استعمال العمل العنيف، والعمل الاقتصادي، والعمل السياسي الشرعي بآنٍ واحد (مع علمنا بان

الديموقراطية الليبرالية تقود الى الثورة).

في السنوات الاخيرة من القرن التاسع عشر. نالت اطروحات برنشتاين موافقة الماركسيين النمساويين امثال ماكس ادلر Max Adler واوتو بويرOtto Bauer (١٨٨١ - ١٩٣٨).

وظلت غالبية الماركسيين الالمان الأورثوذوكسيين متعلقة بشدة بالماركسية المتشددة رغم انهم قصروها، مع ذلك، في الغالب، على الناحية اقتصادية الخالصة (يراجع هنري لوفيفر فكر لينين ص ٢٩ - ٣٣).

وباتجاه معاكس تماماً، الا انه يجيب على السؤال الاساسي الذي طرحه برنشتاين رأى انطونيو لابريولا (يراجع ما سبق)، رغم تحركه في اطار فلسفة شديدة التشاؤوم، في التاريخ «سخرية» تكذب كل التحليلات العلمية. هذه «السخرية» ليست نزوة فوق الطبيعة: انها «الهوى» وحرية الفكر البشري. ولكن، الجماهير الشعبية، لا تتوصل الى هذه الحرية المبدعة: ويتوجب اذاً حملها على القيام بتجربتها الخاصة في الحرية؛ وهي تقوم بها على طريقتها، متبعة «احساسها». والماركسية لا تستطيع الا معاونتها، على طريقة سقراط، ولكنها لا تستطيع فرض نفسها على هذه الجماهير كعلم للواقع الحق (يراجع انطونيو لابريولا: ، بحث حول التصور المادي للتاريخ).

وسار ابعد من ذلك ايضاً، ايطالي، محبذ للماركسية وذو تكوين هيغلي هو بنديتو كروس. Beneditto Groce (١٨٥٦ - ١٩٥٢)، في السنوات ١٩٠٠ - ١٩٠٩، فنقض بتصميم «السلسلة السببية الديالكتيكية» الشهيرة. فهو يرى «ان التقدم موجود في التاريخ لا بسبب تحول كل وضع الى عكسه، بل بمقدار ما يخلق الناس لانفسهم شخصيات متمايزة». ليوفالياني، مرجع مذكور ص٢٢). الشر لا يتحول ديالكتيكياً الى خير: الانسان يتحكم بالخير وبالشر، ويختار في ما بين انواع الخير، الخ. ويطرح كروس، عائداً هو ايضاً الى كنت، اذاً «مسألة سابقة Un a priori» على كل من الاشتراكية والليبرالية: مسألة الحرية الاخلاقية.

الثورة، ولكن متى؟ -

في خلفية هذا الجدل حول بداهة او عدم بداهة التاريخ، هناك مسألة محددة جداً: بدت الاشتراكية تجتاح الجماهير (في المانيا خصوصاً حيث نالت الاجتماعية الديموقراطية (١٤٢٧٠٠٠) صوتاً سنة ١٨٩٠)، وتقضم الدولة. عندها هل كان يتوجب انتظار نصر قريب باطمئنان؟ ام يجب تعجيل هذا النصر بالثورة؟ ام ان النصر «الحق» سوف يتأخر الى اجل محدود؟.

ثم ما هي الثورة؟ هل هي اكثرية اشتراكية في المجالس البرلمانية؟ ام هي قانون نزع الملكية؟ هل هي ثورة شاملة تتبعها الجمعنة Collectiivisation الآنية؟ «والثورة» هل تكون الثورة المتراقتة الشاملة؟[1].

---

(١) يراجع مطلع هذا النقاش منذ أيام حية انجلز.

سنة ١٨٩١، في مؤتمر ارفورت Erfurt، اعلن ببل Bebel مايلي: ان تحقيق امانينا النهائية قريب جداً، اني مقتنع بذلك، ولو ان القليل ممن هم في هذه القاعة سوف لا يرى تلك الايام».

وادى مرور السنين (وقراءة ماركس بصورة افضل) الى مزيد من الحذر وانحرف البحث فيما خص الاجل وحلوله، بالضرورة، نحو السؤالين التاليين.

- ماذا يجب ان نفهم من كلمة ثورة؟.
- في اية ظروف وفي اية امكنة يمكن ان تتوفر هذه الظروف؟.

حول النقطة الاولى، يعاد بها الى الجدل الذي اثاره التعديليون والمصلحون. ويطول جداً تتبع المناقشات (وسوف نسمع منها بعض الاصداء فيما بعد). وكان الجواب المسيطر هو التالي: ان الثورة لا تُبْلَغُ الا بالغاء الرأسمالية والغاء الإجارة (Salariat) الا ان كل مرحلة اصلاحية يمكن ان تكون تقدما على هذا الطريق.

وحول النقطة الثانية، كان النقاش حاداً بعد سنة ١٩٠٥ بخصوص الابعاد الثورية في روسيا.

جيم) ثورةٌ في روسيا؟

كان كل أقطاب الماركسية تقريباً يقبلون بدون مناقشة ان ظروف الثورة الاجتماعية تكون متوفرة في البلدان التي تبلغ فيها الرأسمالية اعلى درجات نموها وحيث يتيسر للطبقة العاملة القوية ان تعي وعياً حادا دورها الثوري ويستنتج من ذلك بديهيتان:

- في مرحلة ما قبل الرأسمالية في البلدان ذات النظام الاوتوقراطي والاقطاعي تقوم المرحلة الاولى، وبآن واحد، على تصنيع البلد وعلى ثورة بورجوازية وليبرالية من غط ثورة ١٧٨٩. وكانوا يؤكدون إن الشر الاكبر الذي يمكن ان يحدث للثوريين هو ان يكونوا على رأس ثورة لم تتوفر شروطها بعد.

- في البلدان ذات الجماهير الزراعية المسيطرة، لن تكون الثورة ممكنة الا بعد ان تبلغ عملية تحويل الفلاحين الى بروليتاريا، درجة النضج. وبانتظار هذا الاجل، على البروليتاريا الصناعية ان تراوح بين التحالف مع الليبراليين البورجوازيين والاعمال الثورية الصحيحة انما المقصورة على صعيد العمليات التكتيكية.

تلك كانت، بصورة اجمالية، الاطروحات المعروضة بآن معاً من قبل كوتسكي ومن قبل بعض الماركسيون الروس امثال: بلخانوف Plekahnov، ومارتوف Martov، واكسلرود Axelrod، فيرا زاسوليتش Vera Zassaoulitch . وقد رفضت روزا لوكسمبورغ وليون تروتسكي من جهة،

ولينين من جهة ثانية هذه الاطروحات.

اعتقدت روزا لوكسمبورغ وتروتسكي (١٨٧٧ ـ ١٩٤٠) ان الثورة الاشتراكية اصبحت حالياً ممكنة حتى في البلدان المتخلفة اقتصادياً وغير الليبرالية. وقد شارك تروتسكي مشاركة ناشطة في سوفيت سان بترسبورغ خلال ثورة ١٩٠٥، وبالرغم من ان الجماهير الفلاحية الروسية لم تساهم اطلاقاً في هذه الثورة، وان الجنود الموجيك قد لعبوا بالمناسبة دوراً مناوئاً للثورة، فان تروتسكي كان يعتقد ان العصيان دلّ على امكانية قيام ثورة منتصرة من قبل البروليتاريا الصناعية.

في سنة ١٩٠٦ وسع تروتسكي هذه الاطروحة في «نتائج وابعاد الثورة الروسية». في رأيه خلق النمو الصناعي المتأخر ولكن السريع، في روسيا، بفضل الدولة والأموال الأجنبية، وضعاً مناسباً: لا توجد طبقة حقة من الرأسماليين البرجوازيين، ولكن في المقابل توجد بروليتاريا حقة مركزة وثورية. ونتيجة ذلك، تستطيع البروليتاري هنا أن ان تقوم بثورتها وان تنجحها (في الحين الذي لم تتكون فيه بعد طبقة برجوازية قادرة على صنع ثورة «من نموذج ١٧٨٩»). يكفي البروليتاريا ان تسيطر على المصانع وعندها، وبعد ان تستولي على الحكم «بفضل منطق الاوضاع القائمة» فانها تُدْفَعُ اضطراراً الى الهيمنة على الاقتصاد: ان الثورة الاشتراكية سوف تجري في روسيا. اما طبقة الفلاحين فانها كتلة غير جديرة بالمبادرات الثورية، ولا مجال للاعتماد عليها من اجل هذه الثورة.

نلاحظ ان تروتسكي تنبأ بدقة بما سوف يحدث فعلاً في شباط سنة ١٩١٧. وبالمقابل كان تنبؤه اقل ثبوتاً فيما يتعلق بالاحداث التي تلت هذا الاستيلاء على الحكم. ومع ذلك فقد احسن تروتسكي وروزا لوكسمبورغ التنبؤ بان المصاعب سوف تبدأ بعد الاستيلاء على الحكم: مقاومة جموع الفلاحين والاوساط الاجتماعية الاخرى، تدخل الدول الاجنبية، الخ. تجاه هذه المصاعب لم يجد الاثنان غير حلٍّ واحد: على البروليتاريا المنتصرة ان تدعم بالبروليتاريا الدولية التي يتوجب عليها، في هذا الحين، ان تقوم ايضاً، وفي كل مكان باعمال ثورية. انها اطروحة الثورة الدائمة.

وكان لينين (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤) يعتقد ايضاً ان مرحلة من الثورة الاجتماعية ممكنة في روسيا. وحول هذه النقطة، وانطلاقاً من تحليلات مقاربة جداً، كان يقاسم تروتسكي وجهات نظره.

وبالمقابل، فانه لم يؤمن (ولم يراجع حكمه الا في اذار ـ نيسان ١٩١٧) بان هذا العصيان الذي تقوم به البروليتاريا يمكن ان يتيح، مباشرة، شيئاً آخر غير ديموقراطية برجوازية. ولكن البروليتاريا الثورية عليها ان تحاول اكراه الفريق التقدمي من البرجوازية ان يقاسمها الحكم في ظروف تسمح، بالضرورة بفتح مرحلة جديدة قريبة يمكن ان تكون حاسمة.

ما هي هذه الظروف؟.

تجب اولاً المؤازرة الناشطة والتضامن من جانب الحركات الثورية في الغرب

(وخصوصاً في المانيا): حتى سنة ١٩١٩ كان لينين يميل الى اقامة «استراحة» انتظاراً ان تأخذ الثورة الالمانية المشعل من الثورة الروسية».

ومن جهة ثانية، يجب، في روسيا، اتفاق البروليتاريا العمالية مع الفلاحين. ويبدو لينين حول هذه النقطة الاكثر اصالة وانه قد طور «العلم» الماركسي بآن واحد باكثر ما يكون من الامانة ومن الحرية، ممتنعاً (خلافاً للمتشددين) عن جعل الديالكتيك مجرد ميكانيسمة. ويعرف لينين تماماً ان الموجيك الروسي ليس حامل رسالة ثورية كما يؤكد ذلك «النارودنيكي» (الشعبيون). وهو لم يستسلم ايضاً لوهم اصلاحات الوزير ستوليبين Stolypine، الذي، وهو يحاول «تأميم» الارض لتوزيعها على الفلاحين وجعلهم ملاكين صغاراً، ارتكب اخلالاً بالمساواة فاضحاً، لصالح بعض الكولاك ولصالح الكثير من الاخرين. وبالمقابل لقد فهم ان الثوريين يستطيعون، في مرحلة اولى، ان يحققوا مع كل الفلاحين «دكتاتورية ثورية ديموقراطية من البروليتارية ومن الفلاحين» وذلك بالاقتراح عليهم اجراء «التقسيم الاسود» الشهير للارض. وكان ستالين يعلم انه في نهاية هذه المرحلة سوف يرفض الفلاحون الذهاب الى ابعد؛ الا ان البروليتاريا، وقتئذٍ، يجب ان تستند على الفلاحين الاكثر فقراً ضد اولئك الذين اغتنوا من قسمة الارض[1].

* * *

والتأويل العام للماركسية يظهر ثلاثة اتجاهات كبرى:

- اتجاه متحجر نوعي ودوغماتي، ادى مع ذلك الى ضلالات غريبة: التوفيرية économisme والانتهازية (سياسة المسايرة او التهدئة) الخ.
- اتجاه اخر اكثر جرأة، ويتولى «مراجعة» الماركسية على صعيد التحليل الفلسفي والاقتصادي، فيستخرج منها، في اغلب الاحيان، استنتاجات ليبرالية خالصة واصلاحية على صعيد العمل السياسي المحدد.
- واخيراً اتجاه اكثر راديكالية يحاول، وهو الامين على التعاليم العميقة، في الماركسية، ان ينمي هذه الماركسية دون ان يتفادى دائماً بعض الاخطاء le gauchisme.

- عند حدود الماركسية وبقربها: الديموقراطية والاشتراكية عند جورس.

ابتداءً من سنة ١٨٩٠ ـ ١٩٠٠، بلغت الماركسية والاجتماعية الديموقراطية الالمانية التي تجسدها مكانة جعلت، عملياً، كل الاشتراكيين الاوروبيين تقريباً، يتمون نوعاً ما الى ماركس.

(١) بالفعل، يبدو فكر لينين وكأنه تأرجح، غالباً، في السنوات ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧ بين هاتين المرحلتين، وخصوصاً فيما يتعلق بعدم استمراريتهما في مقالة بعنوان «الرابط بين الاجتماعية الديمقراطية، والحركة الفلاحية» (أيلول ١٩٠٥)، توقع تفاعلاً مستمراً. وفي «تكتيكان للاجتماعية الديمقراطية» (١٩٠٧) بدا وكأنه يتنبأ بوقتين تفصلهما فترة استراحة. في مؤتمر باكو Bakou، سنة ١٩٢٠ بدا لينين والحزب الشيوعي وكأنهما يترقبان إمكانية قيام ثورة اشتراكية تقودها الفلاحية الفقيرة.

في الواقع، كان الكثير من هؤلاء الاشتراكيين (خصوصاً خارج المانيا والنمسا) قلما يعرفون فكر ماركس معرفة صحيحة فهم يستبعدون - علانية احياناً، وغالباً ضمناً - من عقيدته عناصر ذات اهمية اولى اذ يكفيهم، عندما لا يكونون هم من المنظرين، ان تكون الماركسيةُ الاشتراكية الاكثر تقدماً.

بالمقابل، وعن علم او عن جهل، كانوا يضيفون الى ماركس. فيراكمون فوق ماركسية سطحية جداً مثالية ديموقراطية كان ماركس قد انتقدها ورفضها بعنف.

والنموذج الاكثر بروزاً بين هؤلاء الاشتراكيين المحازّين للماركسية، هو، في فرنسا، جان جورس Jean Jaurès.

لا يفرق جورس (١٨٥٩ - ١٩١٤) بين الاشتراكية والديموقراطية. فاشتراكيته هي قبل كل شيء[1]: ديموقراطية اشتراكية. تبدو الجماعية لجورس كنقيض للاشتراكية. فهو يرى ان «الاشتراكية هي التأكيد الاسمى للحق الفردي. لا شيء فوق الفرد». ويضيف «الاشتراكية هي الفردانية المنطقية والكاملة. وهي تكمل وتضخم الفردانية الثورية» (الاشتراكية والحرية، مقال منشور في رفيو دي باريس Revue de Paris، اول كانون اول ١٨٩٨).

عند جورس ترتبط الاشتراكية ارتباطاً وثيقاً بذكريات الثورة الفرنسية (يراجع كتابه «التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية»). في سنة ١٨٩٠، تكلم عن الاشتراكية الضخمة الحقة، الانسانية الموجودة في الثورة الفرنسية» («رفاقنا الاشتراكيون الالمان»، ٢٥ شباط ١٨٩٠). ويؤكد: «الاشتراكية وحدها هي التي اعطت لاعلان حقوق الانسان كل معناه وهي التي تحقق الحق الانساني».

واشتراكية جورس - مثل راديكالية ادوار هريو - اشتراكية تصالُح. فهو يريد التوفيق بين الاشتراكية والحرية («حيثما تنظم الاشتراكية كحزب فانها تعمل من اجل الحريات الفردية، والحرية السياسية، وحرية التصويت، وحرية الضمير، وحرية العمل. . . .»)، الوطنية والسِلْمية (حول سلمية جورس تراجع الصفحة ٧٥٠).

وهكذا لا يقبل جورس، الا بتحفظات كثيرة مفاهيم مثل نضال الطبقات، ودكتاتورية البروليتاريا. وفكره حول هذه النقطة قد تطور، لاسباب ليس التكتيك غريباً عنها. الا ان النصوص التي كتبها حوالى سنة ١٨٩٠ تضعه بعيداً جداً عن الماركسية. كتب يقول في ٢٨ ايار ١٨٩٠: «الاشتراكية لا تريد قلب نظام الطبقات؛ انها تريد صهر الطبقات ضمن تنظيم عمل يكون افضل بالنسبة الى الجميع، من التنظيم القائم». ويجابه «قادة الجماهير الذين، «بتصاريح عنيفة وفارغة» يجعلون من الاشتراكية عقيدة طبقة «بالعقيدة الاشتراكية الحقة» كما صاغتها العقول الاكثر اخلاقاً، امثال لويس بلان، وامثال برودون وفوريه.

---

(١) مثل اشتراكية بلوم Blum الذي كان يستند دائماً الى جورس ويستشهد به.

كان جورس يستطيع فهم ماركسيين من الكانتيين المجددين. امثال برنشتاين. وقد يقوم اتفاق سطحي بينه وبين ماركسيين اورثوذوكس، امثال كوتسكي او ويلهم ليكتش، Liebknech بسبب اعتدال هؤلاء، واقعياً. بالمقابل، يكفي الرجوع الى منهج ماركس الدقيق والى انتقاده للديموقراطية وللثورة الفرنسية للتأكد ان جورس ليس ماركسياً. وما يميز، بالضبط «الاشتراكية الفرنسية» بين سنة ١٩٠٠ و١٩١٤، هو ان التيار الجورسي قد تعايش مع تيار غِسْدْ J. Guesde الذي كان ماركسياً.

٢ ـ اسباب عمل الثورة والاشتراكية

ـ العمل السياسي الشرعي والبرلماني.

شرعية الاشتراكيين الالمان ـ

في آذار سنة ١٨٩٥، كتب انجلز في «المدخل» لكتاب كارل ماركس «الصراع بين الطبقات في فرنسا» (تراجع الصفحة ٦٥٥): «نحن «الثوريين» «المبدلين» نزدهر بالطرق الشرعية افضل مما نفعل بالطرق اللاشرعية وبالتغيير».

ان زعماء «الاجتماعية الديموقراطية الالمانية» كانوا على اقتناع تام بذلك. لهذه الاسباب استسلموا لروح «الشرعية» بشكل متزايد.

فضلاً عن ذلك، ورغم الهزيمة النهائية لفئة تلاميذ دلاسال (دائماً من انصار اجتماعية الدولة)، استمرت الروح «اللاسالية» في العديد من الاوساط الالمانية. من جهة اخرى، ان القوانين الاستثنائية التي اتخذها بسمارك ضد الاشتراكيين الالمان، سرعان ما الغيت وعرفت «الاجتماعية الديموقراطية»، كالنقابات نجاحات سريعة التعاظم: وكان من المستحيل عدم استغلال هذه الوضع الذي سبق ان اتاح التنبؤ ، لاجل قريب نوعاً ما بالوقت الذي لا يستطيع فيه الامبراطور تفادي الوزراء الاشتراكيين.

وللتوصل الى ذلك، كان من الواجب «عدم التسرع» خصوصاً وان النتيجة توشك أن تتحقق؛ كان من الواجب باي ثمن كسب ثقة الناخبين الجدد في الطبقات الوسطى، المثقفين والفلاحين. والحال، انه لا مجال «للثورة» العنيفة على الاقل، نظراً لما هي عليه العقلية الالمانية من احترام للنظام القائم، ونظراً للسياسة لاصلاحية الاجتماعية التي للحكومات، (هذه السياسة المقبولة بحماس من قبل اوساط عريضة في المجتمع الالماني).

وطرحت المسألة، بصورة خاصة في المانيا لان الاجتماعية الديموقراطية فيها كانت قوية جداً ولان الدولة الالمانية، السباقة جداً بالنسبة لبقية الدول الاوروبية، كانت تمارس سابقاً سياسة «اشتراكية الدولة».

ولكن المسألة طرحت ايضاً، وان بصورة متأخرة قليلاً، وبشكل اقل حدة، في بلجيكا وفي فرنسا وفي النمسا (حيث كان كارل رنير (Karl Renner) يعلم نفس الاطروحات التي تعلمُها الاشتراكيات الالمانية).

الوزراء الاشتراكيون؟ -

يطرح القبول بالوسائل الشرعية، تحديداً، في النظام البرلماني مسألتين بديهيتين: التحالف الانتخابي والتكتيكي مع الاحزاب البرجوازية ثم مساهمة الاشتراكيين في الحكومات «البرجوازية».

وقد اثارت المسألة اكثر الجدل في فرنسا (نظراً لتعددية الاحزاب).

في سنة ١٨٩٩، لم يكن يوجد بعدُ حزبٌ اشتراكي، بل كانت هناك تجمعات اشتراكية متعددة؛ كان هناك، بصورة خاصة بعض المنتخبين الاشتراكيين في الجمعية العمومية (La Chambre) (متكتلين بشكل «اتحاد». وكان احدهم، ميلارن Millerand قد دخل وزارة والدك روسو Waldeck Rousseau. وقام ضجيج عال، واصدر جماعة الغسديون بيان احتجاج فانفرط «الاتحاد». وفي العالمية الثانية، المجتمعة في مؤتمر في باريس، خلال السنة التالية، قدم جول غسد Jules Guesde اقتراحاً، معمماً قضيّة ميلران وفيه يطلب الادانة المطلقة للاصلاحية ولاشتراك الاشتراكيين في الوزارة.

واستبعد هذا الاقتراح لصالح حلٍ قدمه كوتسكي، اكثر دقة، يربط الاشتراك بموافقة الحزب (حيث يوجد حزب...) ويوضح بان هذا الاشتراك لا يمكن ان يعتبر الا كعلاج اضطراري انتقالي واستثنائي.

ولكن في مؤتمر العالمية في امستردام (١٩٠٤) وعلى الرغم من جهود النمساوي ادلر والبلجيكي فاندرفلد Vandervelde، ادان الاشتراكيون الديموقراطيون الالمان «الاصلاحية والاشتراك بالوزارة».

وفي السنة التالية تشكل في فرنسا الحزب «الاشتراكي الموحد» (المسمى الفرع الفرنسي للعالمية العمالية»). وتوجب عليه، حتى سنة ١٩١٤، ان يخضع للحظر المقرر في امستردام... ولكن ليس بدون ان يتخلى عنه بعض منتخبيه بسبب هذا الامر بالذات.

- الحزب كاداة ثورية

كان هناك مسألتان - متلازمتان تماماً - موضوع نقاش:

- علاقات الحزب الاشتراكي - بالنقابات.

- هل يتوجب على الاحزاب الاشتراكية ان توحد كل الاتجاهات الاشتراكية حتى يمكن اجراء عمل انتخابي واسع؟ ام انه يتوجب عليهم ان لا يكتلوا الا اولئك الذين يقولون بالعقيدة الماركسية؟ او، اكثر من ذلك ايضاً، داخل «المعسكر» الماركسي، يجب عليهم ان يكونوا وسيلة

ضعيفة عددياً، انما شديدة التماسك، منضبطة، قوة ثورية مطلقة النقاء؟.

حزب ماركسي كبير يسيطر على النقابات: المانيا. -

تلك هي الصيغة الالمانية رسمياً، لم تكن «الاجتماعية الديمقراطية الالمانية» تضم الا الماركسيين الذين قبلوا برامج غوتا Gotha وارفورت Erfurt، التي اشرف على صياغتها ماركس وانجلز بنفسيهما (١٨٧٥ و ١٨٩١).

الواقع، خصوصاً عقب سنة ١٩٠٠ تسببت هذه الوحدة الايديولوجية الظاهرة بقيام اختلافات كثيرة (برنشتاين مثلاً، لم يُستبعد اطلاقاً من الحزب؛ وقد تعايش فيه ببل وكارل ليبكنك Lieb Knecht (ابن ويلهيلم) مع معتدلين من امثال كوتسكي وسيدمان Scheidemann) وسعى الحزب علناً الى جمع اكبر عدد ممكن ليس من المناضلين فقط، بل من المتسين ايضاً وحتى من المحبذين: ان هذا اعطاه قوته، وان تكن ثقيلة الوطأة قليلاً.

كان التنظيم النقابي العمالي الالماني الأهم ميالاً الى الاشتراكية بصورة رسمية وكان في الواقع ضمن مدار الحزب، دون ان يقيم علاقات عضوية مع هذا الحزب.

حزب مصالحة: الفرع الفرنسي للعالمية العمالية.

اعلن هذا الفرع، منذ تأسيسه في فرنسا، عن رغبته في احترام كامل سلطة الحركة النقابية تجاه كل تنظيم سياسي. وهذا الامر لم يوضع مطلقاً على بساط البحث بصورة جدية. واذا كانت الاتصالات كثيرة (بصورة خاصة بعد سكرتارية ليون جوهو Léon Jouhaux) فانها كانت عارية عن الحميمية ودون دعم انتخابي.

لقد كون الفرع الفرنسي نفسه، بعد مصاعب كثيرة، فقبل بدمج البلانكيين (ادوار فايان) (Ed. Vaillant) بالغسديين (الماركسين) والامكانيين، والالمانين (الثوريين) ومختلف الشخصيات الفردية ومنهم بريان Briand (الآتي من الفوضوية النقابية) (مذهب ثوري يسند الى النقابات امر تنظيم المجتمع)، وجان جورس.

بسبب هذه الانتسابات المتعددة، وبسبب عدم استناد الحزب الى حركة نقابية تعطي لنفسها ايديولوجية تتميز بارادة رفض اية ايديولوجية، فانه (اي الفرع الفرنسي للعالمية العمالية) لم يكن يتمتع اطلاقاً بوحدة ايديولوجية.

وعلى كل حال، توصل الحزب الاشتراكي الفرنسي سنة ١٩١٤ الى تحقيق انتصارات انتخابية حسنة، مرة في المعارضة، ومرة في المساهمة النصفية المعية (زعيم الكتلة الاكثر عدداً، او الاكثر تماسكاً في اتحاد اليساريين. كان جورس اقوى نفوذاً من وزير).

الا ان هذا الحزب كان مع ذلك منشغلاً باللعبة البرلمانية لان هذه اللعبة لم تكن تعتمد على سند نقابي قوي. و«الفرع الفرنسي للعالمية العمالية» لم يكن لا ماركسياً ولا ثورياً ولهذا كان

بامكانه الزعم بانه كان مفيداً للشغيلة، ولا غنى عنه للدفاع عن الجمهورية، وضرورياً من اجل النضال ضد الأحرابيين[1] الفرنسيين.

لينين وفرقة «البولشفيك». -

في ٣ اذار ١٨٩٨ تأسس في منسك Minsk حزب «اجتماعي ديمقراطي روسي» ما ان تألف، حتى توقف عن لعب اي دور. ومع ذلك فقد انتسبت اليه كتل عديدة ثورية دونما رابط فيا بينها (منها كتلة «البوند» Bund اليهودي).

وكانت كتلة المشاغبين والمنظرين الروس ذات الاهمية مشتتة، في المهاجر في بداية سنة ١٩٠٠ وتضم: بلخانوف Plekhanov، اكسلروف Axelrof، مارتوف Martov، دان Dan، فيرازاسوليتش Zassoulitch، وقُبِلَ فيها لينين، وهو الاصغر، ثم قام، من روسيا اولاً، ومن المهجر فيا بعد، بمحاولة اعادة تكوين الحزب «الاجتماعي الديمقراطي الروسي» انطلاقاً من هذه الكتلة. وكان يدير في الواقع جريدة الحزب (اسكرا او الشرارة) ونشر سنة ١٩٠٢ منشورة «ما العمل؟»

وعقب ١٩٠٣، في المؤتمر الذي اقيم في لندن، انفجر الصراع بين لينين وسابقيه، ليس بشأن البرنامج، بل حول طبيعة، الحزب، وتنظيمه واستراتيجيته. وفي لندن انتصر لينين (مدعوماً من قبل بليخانوف، الذي كان يأمل، بعد فوات الاوان. لعب دور الموفق): من هنا اسم «البولشفيك» الذي اطلق على اتجاه (الاكثري). نصرٌ سريع الزوال، مع ذلك؛ بحيث ان اولئك الذين كانوا يسمون بالاقلية (مونشفيك) اصبحوا، حتى سنة ١٩١٧، اكثرية في الواقع، خلال كل المؤتمرات تقريباً التي حاول فيها الفريقان الاتحاد او الاجتماع.

وكانت كتلة المنشفيك، الشديدة الاقتناع بان الثورة الليبرالية البورجوازية يجب ان تسبق بالضرورة، في روسيا، اية ثورة بروليتارية اشتراكية، تعمل بالطبع من اجل اعطاء الحزب الاشتراكي دور مساندة الاحزاب الليبرالية (الحليفة المؤقتة، بالطبع) وبالتالي كان من الضروري، في نظر المنشفيك، ان يستطيع الحزب الاشتراكي لعب هذا الدور؛ ومن الواجب من اجل ذلك ان يكون حزباً كبيراً، ذا لهجة معتدلة نسبياً، محاولاً ان يجمع حول مناضليه حلقة واسعة من المتعاطفين. والنتائج البديهية هي: لا عمل عصياني، حرية الاتجاه في الحزب، ديمقراطية داخلية، الخ.

الحزب، نخبة ثورية. -

كان لينين يريد ان يجعل من الحزب اداة ثورية دائمة، مؤهلة لكل التحركات التي تمليها الظروف. ان قوة الأعداد كانت تهمه قليلاً (الثوريون الانقياء الروسيون كانوا في المهجر، في سيبيريا او في الخفاء). المتعاطفون كانوا قلّما يهمونه: انهم الثرثارون. وهنا يجب ان نوضح ان

---

(١) دعاة الحرب.

لينين لم يكن ليستسلم مع ذلك لرومنسية «القلة الفاعلة»، في مقاله «ما العمل؟» كان واضحاً بهذا الصدد. كان لا يؤمن بالاغتيال الارهابي المقبول عند (الاشتراكيين الثوريين) (فوضويون عدميون)، ولكنه يعرف، انه في مواجهة «الاوكرانا» الرهيبة (البوليس السياسي، اذا شئنا ان نحمل حقاً الرسالة والنهج الثوريين الى الجماهير الروسية، فلا بد من حزب مؤلف من «ثوريين ممتهنين» متمرسين بكل اساليب العمل، اذكياء صامدين، منظرين، ورجال عمل.

فضلاً عن ذلك هذا الحزب يجب ان يستبعد بدون شفقة، من صفوفه، كل الخونة، والرعاعيين (démagogues). ويجب ان يكون شديد المركزية منضبطاً.

وهكذا عارض لينين ليس المنشفيك فقط، بل ايضاً «اليساريين» اللذين تجمعوا بصورة خاصة حول بوغدانوف، لوناشارسكي، وبصورة اقل، حول روزا لوكسمبورغ. وقد استاء هؤلاء، المعارضون ايضاً لبليخانوف واصدقائه. من قسوة وانضباطية لينين الصارمة التي يتطلبها من الحزب، وكانوا يصرون من جهة ثانية على العمل العفوي للجماهير ويرتاحون اكثر لمؤسساتها.

وكان لينين يرى في هذه اليسارية «المرض الطفولي للشيوعية»، وكان وهو يعلم ان النقائض تلتقي، يتهم «اليساريين» بانهم يلتقون في النتيجة مع المنشفيك: لتجريد الثورة من سلاحها[1]

بعض هؤلاء اليساريين توصلوا ايضاً الى تمني اغلاق الحزب بوجه المثقفين. وعارض لينين ذلك بشدة. فهو يرى ان «الثوري المحترف» هو رجل تجرد من اصله، لان حرفته قد استولت عليه تماماً.

هذا الثوري المحترف المتمرس بالعمل السري، الذي تمثّل معارف نظرية عرف كيف يضيفها الى الواقع، يعمل من الخارج على تحفيز الحركة العمالية. وقد ينبثق هو عنها، ولكن الحزب يجب ان لا يهاب من انتزاع الثوري الجيد العامل من وسطه كي يتولاه ويخصصه للعمل الثوري. اما المنظمات النقابية، فعلى الحزب ان يستخدمها. وينظمها عند الضرورة، ويحفزها دائماً، انما يتوجب عليه ان لا يتركها اطلاقاً كي تقع في «فساد» النقابية الانكلوسكسونية او النقابية الثورية على «الطريقة الفرنسية».

لم يكن لينين ليدين «العمالية كحركة Ouvriérisme»[2] «والبرلمانية Parlementarisme (الوضع الروسي جعل هذه الاخيرة وهمية)، ولكنه كان يعلم تماماً بان «الشعور الطبقي» لا ينشأ فقط من الظرف البروليتاري وحده. وبالنظر الى الدور الذي كان يسنده الى الحزب، فهو لم يكن يستسلم

---

(١) إن الاتهام، المنجب ظاهرياً، باليسارية والصبينة، بآن واحد، والذي استعمل كثيراً فيما بعد في موسكو، يبدو استعادة سيئة لهذا الأسلوب النقاشي المستخدم كثيراً من قبل لينين.

(٢) نظام يعتبر الحركة العمالية وحدها قادرة على قيادة الحركة الاشتراكية «الترجمة».

ايضاً للارادية[1] التجريدية لان الحزب يقود العمل الثوري، انما باتباع تفاعلية محددة.

اما تروتسكي، في كل هذا الجدل، فقد دلل على انتقائية كبيرة (كان لينين يأخذ عليه في ذلك الحين انه لم يكوّن رأياً ثابتاً لنفسه). كان يجد مع المنشفيك الحزب الواسع، القابل لكل الاتجاهات، الا انه لم ينضمّ اليهم مع ذلك. وحول نقاط اخرى. كان يقترب من روزا لوكسمبورغ. واخيراً كان مثل لينين يحتقر (وبصورة اكبر) الحركة النقابية.

تجب الاشارة ان انتقائية تروتسكي هذه كانت لدى جميع الماركسيين المقيمين في روسيا. اما لينين فقد تحالف كل اقطاب الماركسية الدولية ضده: كوتسكي، روزا لوكسمبورغ، ببل، ليبكنك Lieb Knecht. الخ.

٣- وحدة الاشتراكية تجاه الحرب والسلم.

- «تأميم» الاحزاب الاشتراكية

العالمية الثانية» -

لقد فشلت العالمية الاولى كما رأينا. بسبب الخلافات بين الماركسيين والباكونيين. في سنة ١٨٨٩ أقيم، في باريس، بآن واحد، مؤتمران دوليان متنافسان، يضمان مختلف التنظيمات الاشتراكية والعمالية. ولكن في سنة ١٨٩١، تأسست، في بروكسل العالمية الثانية.

وقد تميزت هذه المؤسسة بتغلب نفوذ «الاجتماعية الديمقراطية الالمانية». والاتجاه الماركسي فيها.

واتخذت الأممية العالمية لنفسها مهمة اولى هي تنمية روح التضامن الدولي بين التنظيمات المشتركة. وجهدت من جهة اخرى، في تشجيع، وتكوين حزب اشتراكي وحيد (نجحت في ذلك في فرنسا) في كل البلدان، وفي تأمين نوع من الوحدة بين استراتيجية هذه الاحزاب الاشتراكية المختلفة. وعلى هذا خصصت العديد من المؤتمرات (لندن ١٨٩٦) باريس ١٩٠٠، امستردام ١٩٠٤)، لمحاولة وضع توصيات عامة حول بعض القضايا التي اثارتها بصورة خاصة الاحزاب الاشتراكية الفرنسية والبلجيكية، والهولندية: وجوب العمل السياسي، الاصلاحية، المشاركة الوزارية...

ونجحت الأممية في ان تضفي على ذاتها بداية صفة التنظيم الدائم (المقر الرئيسي، بروكسل) الذي لم تكن له مع ذلك الا صلاحيات ادارية خالصة.

ومع ذلك، وبروعة مواقفها الشهيرة، وبصفتها العالمية والوحدوية الحقة، وبفضل منزلة

---

(١) مذهب يجعل الارادة تتدخل في كل حكم وتستطيع أن تعلق هذا الحكم.

الاحزاب الاشتراكية المتمثلة فيه، كان للاممية وقعها الخادع.

الاشتراكية والقومية ـ.

كانت العقيدة الرسمية للاممية هي الدّوْلانية البروليتارية. وكان العدو الذي يجب تحطيمه الامبريالية الرأسمالية المتحالفة مع العسكرية.

وعلى صعيد الوقائع ظهرت ميول مختلفة جداً فيما بين مختلف الاحزاب الاشتراكية القومية كانت الايديولوجية الرسمية تعلم ان تقدم الديمقراطية ـ واكثر منها الاشتراكية ـ يجر وراءه حتماً تطوراً نحو السلمية. الا ان الاحداث قلّما اثبتت ذلك.

لا شك ان قضية دريفوس في فرنسا، بعد ان وحدت بين الجمهوريين الليبراليين والاشتراكيين، قد ادت الى انهزام العسكرية. ولكن في بريطانيا كان الليبراليون الجدد اكثر امبريالية من المحافظين (توري) القدامى والفابيون انفسهم (وبرنار شو على رأسهم) اظهروا، خلال حرب البوير Boers، انهم كانوا قومانيين وامبرياليين (حول المدرسة «الفابية» تراجع الصفحة ٧٥٢).

في النمسا، نادى كارل رينر K. Renner (١٨٧٠ ـ ١٩٥٠) وهو زعيم احد الاتجاهين في الحزب الاشتراكي، بجرمانية كونية (بانجرمانيسم) تمثلية واستلحاقية تجاه القوميات الدانوبية: وقد زعم مؤقتاً إن قضية الاشتراكية في النمسا تتوافق مع دبلوماسية آل هبسبورغ، وكان اوتو بوير Bauer بذاته يعلم بان الاولية الاخلاقية، التي تعطي التوازن للتفاعلية الديالكتيكية في التحولات الاقتصادية، هي الوعي القومي. وبالعكس من ذلك. في هنغاريا، مجد المنظّر الماركسي اروين زابو Erwin Szabó مستهلّاً من جديد، كوسيث Kossuth القومية الشعبية المجرية، في روسيا، لم يتضايق اغلب المنشفيك وبليخانوف Plekhanov نفسه من السياسة السلافية والمناوئة للنمسا التي اتبعها القيصر؛ لقد ظلت فئة البلشفيك وحدها (وتروتسكي) امينة للاممية الراديكالية.

لقد حاولت روزا لوكسمبورغ، في مؤلفها الكبير «تراكم رأس المال» متنبئة باختناق الرأسمالية الالمانية الاكيد، وبالتهام الفضاء غير الرأسمالي من قبل الدول الرأسمالية، ان تقنع كل الاشتراكيين الاوروبيين (والالمان بصورة خاصة) بان الحرب الدولية، التي تجر وراءها خراب وزوال الدول الرأسمالية، هي محتومة لا مفرٌ منها. وبالتالي، انه من الجنون بالنسبة للاشتراكيين ان يسعوا الى التوفيق بين املهم في الثورة، وضرورات «الدفاع القومي»: كل شيء سيزول؛ ان المسألة القومية ليس لها بالدقة، اية اهمية. ان البروليتاريا، المتضامنة عبر العصور، يجب ان ترفض حتى حيادها تجاه الامم، وان تعد نفسها، جاعياً لتحول، عندما يحين الوقت، الحرب الامبريالية الى حرب اهلية.

وبعد ان وافق لينين على هذا الامر الاخير، اعتبر، بالعكس ان المسألة القومية هي ذات اهمية بالغة او قد تصبح كذلك في بعض الظروف. واعلن، وهو يرسم بهذه المناسبة نظريته عن

التطور اللامتساوي للمجتمعات، ان المطالبة القومية، قد يكون لها بالنسبة الى بعض الشعوب مضموناً ثورياً محدداً وانما ترتبط عندئذٍ (لا بفضل الاستعمال التكتيكي، بل فعلاً) بنضال الطبقات ضد السيطرة الامبريالية. وبالنتيجة اذا وقعت حرب امبريالية، فان الحزب الثوري في البلد الذي تطرح فيه المسألة القومية ملزم بالمساهمة في حركة التحرر القومي وذلك باعطائها مداها كحرب اهلية ثورية.

في المانيا، كانت هناك فروقات داخل «الاجتماعية الديمقراطية». وكان الاتجاه القومي المعتدل متمثلاً ببيل (رغم سلميته). وكان هناك حوالى سنة ١٩١٢، اتجاه اكثر شوفينيه، فضلاً عن كونه اصلاحياً، بقيادة خيدمان Scheidemann (١٨٦٥ - ١٩٣٩) ونوسكه Noske (١٨٦٦ - ١٩٤٦). وتجنبت غالبية «الاجتماعيين الديمقراطيين»، ومن بينهم كوتسكي، بصورة خاصة، المسألة، وحاولوا التوفيق بين «الوطنية» و«الامية». وأصل المسألة بالنسبة اليهم كان جعل الحرب مستحيلة اكثر من اتخاذ قرار حول القومية او موقف مع او ضد السياسات القومية.

هنا ايضاً طرحت طروحات جورس الكبرى نفسها.

- الاشتراكية والحرب

ابتداء من سنة ١٩٠٧ (مؤتمر ستوتغارت Stuttgart)، عمدت كل مؤتمرات الأممية الثانية الى درس الوسائل التي تمكن الأحزاب الاشتراكية والتنظيمات النقابية من مواجهة تهديدات الحرب التي تتراكم غيومها فوق أوروبا.

وكان هناك اتجاهان متضاربان حتى سنة ١٩١٤، على الأقل، اذا استثنيت فئة قليلة جداً متكونة بآن واحد من البلانكيين ومن الفوضويين النقابيين، المناوئين بعنف للعسكرية، والمنادين بشدة بالسلام (وكان الناطق باسمهم: غوستاف هرفي Gustave Hervé).

وكان الاتجاه الأول متمثلاً بآنٍ واحد بالفرنسي جول غسد J. Guesde (١٨٤٥ - ١٩٢٢) وبالألماني بيل (١٨٤٠ - ١٩١٣). وكان يرى ان النضال الخاص ضد الحرب ليس الا افراطاً: هذه المسألة يجب ان ترتبط (وان تتعلق) بالمسألة الأهم، مسألة النضال الاشتراكي ضد الامبريالية، والاستعمارية، وضد الحروب الدائمة، الخ. ولم يكن انصار هذا الاتجاه يوافقون على الاضراب العام في حالة التعبئة العامة. ووافق مؤتمر كوبنهاغ، سنة ١٩١٠ في مجموعه على هذا الموقف، مكتفياً بدعوة الاشتراكيين الى النضال ضد الحرب بكل الوسائل الملائمة بحسب الظروف الاقليمية.

والاتجاه الآخر (الذي انضم اليه، شفاهة على الأقل، كوتسكي)كان يتمثل ببعض الاشتراكيين البريطانيين (ومن بينهم كيرهاردي Keir Hardie) وبصورة خاصة جورس Jaurés.

- السلمية الديمقراطية (جورس) - كان جورس يحب ويحترم حب الوطن الذي (يعود

بجذوره بالذات. . . الى فيزيولوجية الانسان» (الجيش الجديد، ص ٤٤٨). ثم ان حب الوطن يتلاءم ايضاً مع الدولية كما تتلاءم الاشتراكية مع الليبرالية الجمهورية: ومفتاح هذا التوافق (وأفضل من ذلك: التواحد identité) هو الديمقراطية ثم ان جورس اقترح في «الجيش الجديد» خطة كاملة من أجل جعل الجيش ديمقراطياً démocratisation بحيث يصبح بالتالي شعبياً وقومياً. وسوف يكون من الصعب جداً على الحكومة، كما ظن جورس، مع مثل هذا الجيش ان تتبع سياسة اعتداء: انه الجيش الدفاعي الأمثل (كان جورس يفكر دوماً بسنة ١٧٩٢).

ولكن خلافاً «للاشتراكية الألمانية» الاستبدادية، والتي تولدت عن الازدهار الصناعي الألماني العجيب (المدين بدوره لتوجيه الدولة). تمثلت في الاشتراكية الفرنسية كل الحركة الجمهورية الليبرالية القديمة، لقد سبقت في ولادتها العصر الامبريالي بكثير ثم انها اثبتت في قضية دريفوس انها تغلبت، مع كل الأمة، على العسكرية، بفضل تعلقها بالديمقراطية. النتيجة اذاً واضحة: ان الاشتراكية الفرنسية هي خير درع ضد جنون الحرب في ألمانيا. وعلى الاشتراكية الدولية اذاً ان تساعد الاشتراكية الفرنسية على حفظ السلام. وبحسب جورس تستطيع الحركة الاشتراكية الدولية ان تساعد السلميين الفرنسيين بشكلين.

- باتباع الطرق الديمقراطية، الوطنية والسلمية التي تتبناها الاشتراكية الفرنسية.
- بادخال واجب النضال ضد الحرب بكل الوسائل، بما فيه الاضراب العام والعصيان ضمن العقيدة الاشتراكية.

- فشل الدولية الاشتراكية: الا ان هذه المقترحات رفضت في الأممية لصالح القرارات «اسود - أبيض» هنا افتقر جورس الى وضوح الرؤية. وبالفعل، على اي الحركات الاشتراكية يجب الاعتماد لانجاح العمل الذي دعا اليه جورس؟ ان فرنسا خارج القضية ولم تبق (حصراً للكلام بالدول الأوروبية الكبرى) الا بريطانيا (حيث كانت الحركة الاشتراكية ضعيفة جداً)، وألمانيا، والنمسا وروسيا. وبدت الاشتراكية الروسية اعجز من ان تقدم اي عون. اما «الاحزاب الاجتماعية الديمقراطية»، في النمسا وفي ألمانيا، فقد كانت ابعد من ان تنضم الى اطروحات جورس. فهي كانت ترفض، اولاً، ان تجعل من النضال ضد الحرب مسألة ضمن العقيدة الاشتراكية. واما فيما خص الوسائل المادية في النضال، فقد رفضت دائماً التوصية بالاضراب العام. والبعض من المنظرين (بيل، ليبكنك Liebknecht) تنبأ باخلاص انه في حالة الحرب فان الطبقة العمالية الألمانية تطيع وتخضع كرجل واحد»: فقد كانت، في مجموعها، مأخوذة تماماً بمشاريع غليوم الثاني للاستيلاء، من أجل الصناعة الألمانية، على أسواق في المستعمرات. وأخيراً، من بين البرلمانيين الاشتراكيين، كان هناك فريق لا يستهان به، قومياً متطرفاً.

وما كان لجورس ان يجهل ذلك، ومع ذلك، ظل حتى وفاته (اغتيل في ٣١/ تموز ١٩١٤) يفضل التغذي بالأوهام، وفي مؤتمرات الأممية، ظل توفيقياً، «فضمن» «رغبة» «الرفاق» الألمان في السلام.

وفي اجتماع السكرتيريا الدائمة للأممية، في بروكسل، في ٢٩ تموز سنة ١٩١٤، كان لا بد من مواجهة الواقع: لن يكون هناك اضراب عام في ألمانيا، حتى ولا احتجاج ضد دخول النمسا، وروسيا ثم ألمانيا الحرب. ومن ثم فان حب الوطن الغالي على قلب جورس لم يعد له مقابل: لقد هوجمت فرنسا وبريطانيا. ومع ذلك، وحتى اللحظة الأخيرة، حاول جورس ان يمنع المقدور، في سنة ١٩١٥ قال كوتسكي، محاولاً تبرير الأممية: «زمن الحرب، كل الناس يصبحون قوميين، والأممية معمولة لزمن السلم، وترجمت روزا لوكسمبورغ ذلك ساخرة: «ايها البروليتاريون في كل البلدان، اتحدوا في السلم، واقتتلوا في الحرب» واسدل الستار على فشل ذريع للاجتماعية الديمقراطية؛ ولكن في ذات السنة هذه ١٩١٤ حصل الفرع الفرنسي للأممية العمالية على ١٠٠ نائب في مجلس النواب.

٤ ـ الاشتراكية الانكليزية: الفابيون وحزب العمال

ـ اشتراكية متعمية: الفابيون الأولون:

في الأمكنة ذاتها التي تحرر فيها «رأس المال» من كل قيد وحيث عاش كل من ماركس وانجلز وكثيرين من مشاهير الماركسيين اللاجئين، لم تتنام حركة ماركسية أهلية.

الا انه قد جرت محاولة سنة ١٨٨١ (في انكلترا) من قبل هنري هندمان H. Hydman (١٨٤٢ ـ ١٩٢١) لانشاء اتحاد اجتماعي ديمقراطي. الا ان الاشتراكية الانكليزية، الضعيفة جداً في بداية القرن التاسع عشر، ظلت موسومة بالتيار الطوباوي، وبجملة اعتبارات اخلاقية ودينية قوية (راسكين Ruskin) فضلاً عن ذلك، عرفت نظريات هنري جورج (١٨٣٩- ١٨٩٧) الاقتصادية، البسيطة جداً، شهرة كبرى. في الواقع عاشت كل المدارس الاشتراكية خاملة مسكينة.

في سنة ١٨٨٤، اسست كتلة من المثقفين البريطانيين الجمعية الفابية Sté Fabienne (اشتقاقاً من اسم الجنرال المسوف فابيوس كونكتاتور Fabius Cu nctator) وكان أبرز اعضائها سدني وب Sidney Webb (١٨٥٩ ـ ١٩٤٧) وبياتريس بوتر Beatrice Potter (١٨٥٨ ـ ١٩٤٣)، وجورج برنار شو G. Bernard Shau (١٨٥٦ ـ ١٩٥٠)، وهـ. ج. ولز H. G. Wells (١٨٦٦ ـ ١٩٤٦). ولم يشكل هؤلاء شيئاً آخر غير مجموعة من الاصدقاء (المختلفين اختلافاً غير خفي) المحاضرين والدعاة، ولم يفكروا اطلاقاً في تأسيس حزب (بل كانوا كارهين جداً لذلك) حتى ولو مدرسة بالمعنى الصحيح. واستفادت دعايتهم من عبقرية ج.ب. شو، ومن نشر «البحوث الفابية» «Fbian Essays (وهي مجموعة مقالات ومحاضرات، نشرت سنة ١٨٨٩ كما استفادت وابتداء من سنة ١٨٩٢ من نشر مؤلفات وب الكبرى. وحصلت على نجاح لا ينكر. وبحسب كلمة باتريس وب، سوف يصبح الفابيون «كتبة الحركة العمالية».

ولم يكن الاشتراكي الفابي الأول مديناً بشيء للماركسية. وانتسابه الوحيد هو الانتساب الى الراديكالية، التاسعة عشرية، والى المنفعية البانتامية، كما أمكن التفكير بها في أواخر العهد الفكتوري من قبل مثقفين من «اليسار». لقد بذل الفابيون جهد العقائديين الحق من أجل استبعاد «الفلسفة» خارج كل تعريف للاشتراكية، وأرادوا الاكتفاء باللافلسفية البتامية. هذه الواقعية التجريبية قادتهم ايضاً الى عدم التطلع الا الى السبل العملية التي يمكن ان تسلكها الاشتراكية في بريطانيا.

كانت نقطة انطلاق الاشتراكية الادارية لدى الويبيين (جماعة وب) هي ذات طابع خاص متميز فقد بدأوا بدراسة طويلة تاريخية وتحليلية للنقابات البريطانية، وتحولاتها، وأساليبها في النضال، والتنظيم والضغط، ثم في مؤلفهم الكبير «الديمقراطية الصناعية» (١٨٩٧)، اثبتوا ان النقابات، والتعاضديات، في الواقع، قد وجدت مؤسسات وميكانسمات أهدافها ونتيجتها كانت اشتراكية، وكبتاميين، عرفوا «الاشتراكية» بانها: الاكثر مكاسباً، وعدالة وسعادة ممكنة.

الا ان تحليلهم كان يذهب الى أبعد. فهم يرون ان هذه الأساليب قد استنفدت ثمارها من زمن، والحركة النقابية، لكي لا تراوح مكانها ولكي لا تتقهقر، يتوجب عليها ان تضيف العمل السياسي الى العمل الاقتصادي. ويرى الويبيون، ان العمل السياسي يقوم لا على تأسيس حزب سياسي، بل على الضغط على الدولة لكي تحل هي، بعد الآن، محل «الديمقراطية الصناعية» وجر التطور عدة مدن الى انشاء مجالس بلدية والى جمعية collectiviser النقليات، والتنوير، وتوزيع المياه، والتعليم، الخ (وذلك في المجالات التي كانت فيها كتل وهيئات مضطرة الى تنظيم نفسها، او الخضوع لعقود جماعية بعد مفاوضات قاسية ومعرضة دائماً للنقص). هذا التطور، المستمر، كان من شأنه ان يحمل الدولة بالضرورة على ان تتولى بنفسها ادارة مرافق عامة ضخمة لمواجهة البؤس والحاجة، الخ. مكملة بالتالي عمل التنظيمات النقابية والتعاضدية.

عملياً وجد مستقبل الاشتراكية نفسه داخل مستقبل القانون الاداري[1] ولكن اي هدف حدد لهذه الاشتراكية الحكومية؟.

يجيب الويبيون وهم دائماً «منفعيون بتاميون»: «باقامة حد ادنى من التعليم الوطني، والصحة والخدمات والأجور... وتطبيق ذلك بدقة، لصالح الأجراء بأكملهم، في كل فروع الصناعات، الأضعف والأقوى على السواء (الديمقراطية الصناعية).

وبكلمة الاشتراكية تعني المساواة، والأمن والضمان من جانب الدولة.

اذا لم تكن اشتراكية الدولة هذه، المجردة من كل مسلمة فلسفية مسبقة، «ايديولوجية»

---

(١) أورد إيلي هلفي Elie Halévy هذه الكلمات عن بياترس وب B. Webb. أدخلت إلى مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية London School of Economies ، درس القانون الاداري لأن القانون الاداري هو والجمعنة Collectivisme في نواتها. «تاريخ الاشتراكية الأوروبية».

اشتراكية، فبامكانها ان تشكل برنامجاً حكومياً. واذا كانت مناقضة للتراث البريطاني، من جهة دولتها، فانها تتكيف مع هذا التراث من ناحية منفعتها. وهي آنياً مجرد حركة عمالية، ناشئة، او تكاد. وعقب الحرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨سوف تمارس على حزب العمال Labour Party وهو في أوج نموه، ضغطاً يزيده حدة وشدة كون هذا الحزب قد حظر على نفسه، بفعل منشأه، كل «فلسفة». في هذه الاثناء تخلت «الجمعية الفابية» «Fabian Society» قليلاً عن واقعيتها العملية الأولى.

ـ حزب «عمالي» غير اشتراكي

ان الحدث الاجتماعي الكبير الذي اجتاح بريطانيا في السنوات الأخيرة من القرن (١٨٧٨ ـ ١٨٩٠) كان «الوحدوية الجديدة». زالت نقابات الحرف لتحل محلها الاتحادات الصناعية الكبرى. وازداد عدد أفرادها بسرعة، ووثقت النقابات بها، فاقامت بنجاح اضرابات كبرى بواسطتها انتزعت، سنة ١٨٨٩ مثلاً، يوم الثماني ساعات عمل، وزيادات كبرى في الأجور، وبذات الحين، ظل اعضاء «الجمعية الفابية معادين جداً لانشاء حزب اشتراكي (ولكل حزب).

لا شيء من كل ذلك لم يكن ليسهل ولادة حزب اشتراكي (وخصوصاً غيرماركسي) في هذه الأثناء حصلت جماهير العمال البريطانيين على حق التصويت. ولم يكن امامها يومئذ الا ان تصوت للحزب الليبرالي او لمرشحين نصيبهم الفشل. انها الرغبة السائدة في بعض المناطق ذات التجمع الصناعي الكثيف (حوض اكليد مثلاً) ، ان يكون هناك نواب عمال، هي في أصل نشأة الحزب العمالي، في سنة ١٨٨٨: أسس المنجمي الايكوسي كيرهاردي Keir Hardie (١٨٥٦ ـ ١٩١٥) «السكوتش لابوربارتي» حزب العمال الاسكتلندي (غير الموافق عليه من قبل مؤتمر النقابات).

في سنة ١٨٩٢، حصل هذا الحزب على ثلاثة مقاعد في الانتخابات، وسرعان ما اهتم الكثير من النقابين بهذا الحزب الذي تحول الى حزب العمل المستقل (اندبندانت لابور بارتي). ورفض الحزب الجديد نعت الاشتراكي، بالرغم من ان مراميه، وبرنامجه كانت تتضمن مطالب «اشتراكية» وفي سنة ١٨٩٥: خذل حزب العمل المستقل خذلاناً مبيناً في الانتخابات.

ولكن في سنة ١٨٩٩. وبسبب الخوف من الضغوطات الناجحة التي مارستها جماعة ارباب العمل، على مجلس العموم، قام نقابيون، متجاوزين تحفظات قادة مؤتمر النقابات (Trade — Unions Congrés) بتشكيل «لجنة التمثيل العمالي» (وكان سكرتيرها ج. رمسي ماك دونالد J. Ramsay Mac Donald رئيس الوزارة مستقبلاً). وكانت ارادة المقاومة هي التي انجحت «لجنة التمثيل العمالي» التي انتخبت بنجاح ثلاثة عمال في سنة ١٩٠٣ وفي الانتخابات العامة سنة ١٩٠٦، فاز ثلاثة وخمسون مرشحاً عاملاً.

ومع ذلك لم يكن هناك ابداً حزب اشتراكي، ولا حزب عمالي. لقد تكون «اللابور بارتي» حزب العمال، اولاً على الصعيد البرلماني، لكي يوحد عمل المنتخبين الجدد: وقد دخله ثلاثة

وعشرون فقط. لقد كان النصر للطبقة العاملة المنظمة وليس لايديولوجية او لحزب عقائدي.

كان المنتخبون الجدد من حزب العمال منتخبين عمالاً. وكانوا شديدي الحذر شديدي الخجل، ولم يلعبوا الا دوراً متواضعاً جداً حتى انه كان بالامكان، عشية الحرب، التساؤل هل ان الجماهير العمالية الانكليزية، رغم نصر سنة ١٩٠٦، قد «اهتدت» فعلاً الى العمل السياسي.

* * *

لم تكن التجربة البريطانية سنة ١٩١٤، فعلاً اصلية الا من ناحية سلبية: لا حزب اشتراكي، لا ماركسية (او تقريباً)، لا ايديولوجية، لا حركة ثورية، ومن الناحية الايجابية: كانت هناك محاولة متأخرة جداً أمام المرشحين العماليين (عرفت فرنسا ذلك سنة ١٨٦٠) تكللت بالنجاح وفقاً لأسلوب بيروس Pyrrhus «حزب عمل» ضعيف جداً،خاضع تماماً للنقابات التي ظلت شديدة الحذر طيلة التجربة وبكلمة ان «العمالية» كنظرية وكتطبيق عملي، لم تكن قد ولدت بعد.

الفصل الثامن عشر

القرن العشرون

أكثر من أربعين سنة، بقليل، يفصلنا عن ١١تشرين الثاني سنة ١٩١٨ وعن معاهدات فرسايل: عودة السلام، فوز الديمقراطيات، تفوق الغرب، ولادة دول اوروبية جديدة، الحماس القوي.

خلال أربعين سنة، تغيرت كلمات كثيرة في معانيها او في وزنها: سلام، حرب، تقدم، أمة، أوروبا ثورة، مستعمرات. ونشأت ايديولوجيات جديدة في حين بدت أخرى كانت قوية ضعيفة للغاية ونهائياً مثلها مثل نمط ١٩٠٠ أو مثل لهجة مطلع القرن العشرين La belle» «Epoque.

لم تعرف عقيدة سياسية او دينية في حياتها انتشاراً شبيهاً بانتشار الماركسية اللينينية، منذ بداية القرن. ليس فقط لأن انظمة شيوعية تغطي اليوم قسمًا كبيراً من الكرة الأرضية. بل ان الفكر الشيوعي حاضر حتى في البلدان الأكثر عداءً له. لا شيء مماثل للعزلة الرائعة (التي اصابت) ليبرالية القرن التاسع، وبجهلها بالاشتراكية وبالحقائق الاجتماعية. ان معاداة الشيوعية هي اعتراف وتمجيد لقوة الشيوعية، واللاشيوعية a communisme التي نادى بها مرلو بونتي Merleau - Ponty في «مغامرات الديالكتيك» «Les aventures de la dialectique» مقضي عليها ان تبقى طويلاً حلم فيلسوف.

ان انتصار الفاشية، والقومية الاشتراكية يدل على أزمة الديمقراطية، ولكن بعد انتصار الديمقراطيات سنة ١٩٤٥، ظهر جلياً ان الفاشية لم تمت، وان روح الدكتاتورية ما تزال تمارس اغراء قوياً، وان الليبرالية تجهد في ان تتجدد. ليبرالية جديدة، تقليدية جديدة، قومية جديدة، تجمعية جديدة، اشتراكية جديدة: ماذا يوجد حقاً من جديد في كل هذه المحاولات؟ هل يجب الاعتراف بان القرن العشرين لم يعط الحياة الا لايديولوجيتين جديدتين الشيوعية والفاشية؟.

لقد أصبح من التافه الكلام اليوم عن تقهقر اوروبا، كما كان من التافه التذكير، قبل سنة

١٩١٤ بالتفوق الأوروبي. وليس من الممكن كتابة تاريخ للافكار السياسية في القرن العشرين مقصور على أوروبا وعلى الغرب. الصين، والهند، والاسلام كان لها منذ زمن بعيد تراث سياسي، وهيكلية افكار وعقائد سياسية مستقلة عن أفكار وعقائد الغرب.

ولكن تأثير هذا التراث قلما مورس في الغرب، باستثناء بعض المفكرين المنفردين، الوضع الآن مختلف تماماً، ويجب أن يكون من الواضح أمام كل فرد أن مستقبل الليبرالية الغربية مرتبط بمستقبل الشيوعية الصينية او بالقومية العربية، وبتطور «روح باندونغ» او «روح باماكو» Bam-doeng et Bamako.

لقد افتتح القرن العشرون بتمرد على العقلانية. وصانعو هذا التمرد الرئيسيون ماتوا في معظمهم، الا ان عملهم ما يزال مسيطراً، بشكل غامض، على الجو الفكري خلال منتصف القرن. الثقة بالعقل، والتقدم، والعلم، وفضائل النظام والذكاء التي طبعت الفلسفة المدرسية خلال الجمهورية الثالثة في بداياتها كما طبعت تأليف جول فرن Jules Verne او تأليف اناطول فرانس (سمة حقبة من الزمن)، قد زالت أمام تمجيد قوى غامضة، وأمام عبادة الحياة والغموض: احتقار الجماهير، ودعوة الانسان المتفوق عند نيتشه، الوثوب الحيوي، والتطور المبدع عند برغسون، والخرافات السورلية (نسبة الى جورج سورل G. Sorel)، وتمجيد العنف، والتحليل النفسي عند فرود Freud، الخ، وانتشر نوع من النيتشية وغالباً بعكس مرامي نيتشه العميقة بالذات.

وأسباب مثل هذه الحركة العامة والمفاجئة كثيرة ومعقدة: احساس بالقوة يعطيه للانسان التقدم الهائل في التقنيات، وأيضاً عجزه عن استباق كل شيء، وتنظيم كل شيء، الوعي للانتماء لعالم في حالة تبدل، تصور غامض نوعا ما (أمل او خوف) لكل ما يمثله صعود البروليتاريا. الاقتناع بان الاشياء ليست بمثل البساطة التي يؤكد عليها ممثلو العقلانية الرسمية: التقزز من تفاؤلية تصب في الامتثالية Le Conformisme، والاكاديمية والدفاع عن الأوضاع المكتسبة، ازمة المجتمع. وهكذا تحدث ثورة في التقنية، وفي الاقتصاد، والأدب، والفلسفة وأيضاً في تاريخ الأفكار السياسية.

وسندرس على التوالي في هذا الفصل الأخير:

- تطور الشيوعية منذ الثورة الروسية (القسم ١).

- الأزمة الاجتماعية الديمقراطية (القسم ٢).

- القومية الاجتماعية والفاشية (القسم ٣).

- محاولات الليبرالية الجديدة والتقليدية الجديدة وكذلك ظهور قوميات جديدة (القسم ٤).

القسم ١ ـ الماركسية اللينينية في القرن العشرين (١٩١٧- ١٩٥٧)

منذ الثورة البلشفية سنة ١٩١٧، اتخذت الايديولوجية الماركسية، المستطيلة بالمد اللينيني «قاعدة» محددة: تجربة الجمهوريات الاشتراكية التي تلتزم انظمتها السياسية علناً بالماركسية اللينينية.

ثم ان تاريخ التطورات الايديولوجية لهذه العقيدة، يصعب فصله، بعد سنة ١٩١٧، عن التاريخ السياسي للاتحاد السوفيتي، وللجمهوريات الشعبية وللأحزاب الشيوعية في العالم. ويصبح تاريخ الأفكار أكثر صعوبة عند محاولة عزله. وهذه الصعوبة الأولى اجبرتنا على ان لا ندرس فيما يلي الا بعض المواضيع التي بدت لنا وكأنها تميز بصورة فضل تطورات الماركسية اللينينية في الحقبة ما بين ١٩١٧ و ١٩٥٧.

وهناك صعوبة اخرى تكمن في واقعة انه، منذ الدكتاتورية الستالينية، قلما سهل السبيل امام العمل الايديولوجي الحر في العالم الشيوعي. فأعظم المنظرين «المعترف بهم» هم بذات الوقت اولئك الذين يمسكون زمام الحكم. ولهذا لا داعي للعجب ان يخصص قسم كبير من الأبحاث التالية. خصوصاً، للحقبة الواقعة بين ١٩١٧ ـ ١٩٢٧ من جهة، ثم للحقبة التي تلت المؤتمر العشرين (مؤتمر التخلي عن الستالينية) من جهة ثانية.

وأخيراً وبعد ان تم نهائياً الانفصال بين «اللينينيين» والاجتماعيين الديمقراطيين بعد سنة ١٩٢٢، كان من الواجب درس الماركسية اللينينية من جهة، والاجتماعية غير اللينينية، من جهة اخرى، كلا على انفراد.

١ ـ التأويل العام للماركسية ـ اللينينية

١ ـ دور الايديولوجية في بناء الاشتراكية

أ ـ بدون نظرية ثورية، لا حركة ثورية: لقد اقترنت كلمة «ايديولوجيا» تقريباً عند ماركس بمفهوم ذميم لانه انطلق من انتقاد للايديولوجية الألمانية ما بعد هيغل. واستمر هذا الظن لدى الماركسيين. اما لينين فبالعكس ، فهو منذ أعماله الأولى وبصورة خاصة في كتابه «ما العمل؟» (١٩٠٢)، لم ينفك يردد: «بدون نظرية ثورية، لا حركة ثورية». الايديولوجيا، بالنسبة اليه، هي الآلة الضرورية للنضال الثوري. وكلمة «ايديولوجيا» تفقد عند لينين المعنى الخاص الذي كان لها لدى ماركس، وتنزع لتعني فقط «نظرية».

وهذه القناعة ارتبطت عنده بحذره من «العفوية» الثورية المزعومة التي تتولد، برأي البعض بصورة آلية ومباشرة من نضال البروليتاريا الاقتصادي ضد جماعة ارباب العمل. ومنذ الأيام الأولى للاستيلاء على الحكم من جانب السوفيت، عرف لينين ان هذه الجمعيات «العفوية» سوف يغتصب منها نصرها ان لم يحصل اعضاؤها بسرعة على محرضين، وعلى قادة متسلحين

بايديولوجية متينة من شأنها ان تهديهم في مهمتهم (المهمات العاجلة لحكم السوفيات ١٩١٨).

ولكن اذا كانت الايديولوجية «هي دليل للعمل» فانها ليست «دوغمًا» معتقداً ثابتاً (المرض الطفولي للشيوعية). انها تجمع وتمثل كل التجربة الثورية لبروليتاريات العالم اجمع، انها مرتبطة دائمًا، وأبداً بالتطبيق، ويجب عليها ان تكون جديرة بمواجهة المسائل الجديدة التي تطرحها التجربة: وفي مواجهة هذه التجربة، لا يمكن تطبيق الصيغ الماركسية بصفاء وبساطة.

ب ـ الايديولوجية المناضلة: لم يعارض احد بالشدة التي عارض بها لينين «الموضوعية العلمية المزعومة» والسوية، «والشك المنهجي» (براجع المادوية والتجريبية الانتقادية). الثوري لا يستطيع ان يضع جانباً نشاطه التأملي كفيلسوف او ايديولوجي، وان يقرر، في هذا المجال، ان يتناسى حتى مؤقتا الهدف الثوري. يجب ان يتمتع بروحية الحزب، ويجب عليه تمثل كل المعرفة البشرية حتى يمكنه التوصل الى مرتبة الشيوعي الصالح، انما يجب فعل ذلك شيوعياً. وبهذا تصبح الفلسفة سياسة (انطونيو غرامسي Antonio Gramsci) في كتابه المادية وفلسفة بنديتو كروسي Il Materialismo storico la filosofie Benedetto Croce وهكذا لم تصبح الفلسفة فقط دليلاً للعمل، بل اصبحت التفسير الذي ينير العلاقات الاجتماعية ويتيح للناس وعي الواقع. اصبحت الايديولوجية الثورية المناضلة، لأنها عنصر (أساسي ونهائي) في السياسة الثورية، واداة في السير نحو الشيوعية. (cf H. chambre: le marxcisme en union soviétique pages 49 — 50)

ج ـ من المعرفة الثورية الى الدانوفية: ان اعادة التقييم التي قام بها لينين للنظرية الثورية أحدثت في الاتحاد السوفيتي وفي كل الديمقراطيات الشعبية «تنظيمًا» حقيقياً للفكر الأيديولوجي. واصبح على كل عضو بالحزب واجب اول تجاه تكوينه الايديولوجي. وكل كبار الزعماء السياسيين في العالم الشيوعي هم ايضاً منظرين في الماركسية (ستالين، خروتشوف، موتسي تونغ، ليوشوشي)الخ.. وقراراتهم السياسية، لا توجهها الايديولوجية وتبررها فقط، بل انها لا تنفصل عنها بل وتساهم في تطويرها.

والتكوين الايديولوجي للكوادر العليا في الحزب هو من الضرورة بمكان حتى انه لو ارتكب واحد منهم الاخطاء او الاغلاط في العمل التطبيقي، فان هذه الاخطاء والاغلاط تعتبر بعناية وكأنها «تمثل سيء للمبادىء النظرية في الماركسية اللينينية».

من هنا كانت ضرورة دمغ كل معرفة، حتى ولو كانت الأقل صبغة سياسية بالايديولوجيا. (هي كالفن العسكري والوراثيات).

وسرعان ما جاء التقهقر والتراجع. ولم تعد فقط «النظرية الثورية» هي التي يجب ان تكون مناضلة بل يتوجب ذلك على كل معرفة. وسرعان ما تم الانزلاق بعد ذلك نحو النتيجة العملية لهذا المقتضى: رقابة سلطات الحزب (الذين هم أيضاً خيرة الايديولوجيين، لانهم هم المسؤولون السياسيون) عن الفكر والفن: كانت تلك حقبة اندري جدانوف Gdanov (١٩٤٩ ـ ١٩٥٣)

وحدثت ارتكاسات ليبرالية ضد الدانوفية، في يوغسلافيا (بعد ١٩٤٩) وفي بولونيا (١٩٥٥) وفي الصين (الحملة التصحيحة)، ايلول (١٩٥٦) وحتى في الاتحاد السوفياتي (تحت شعار العودة الى لينين) ١٩٥٦ (تراجع صفحة ٧٧٦).

٢ ـ الدولة الاشتراكية والحرية

أ ـ زوال الدولة ـ في سنة ١٩١٧، وقبل عودة لينين الى روسيا بقليل كتب «الدولة والثورة» وبعد ١٩١٤ قرأ او أعاد قراءة هيغل، وتشبع بالدروس الكبرى «للمنطق» الهيغلي، وبعدها أخذ يستعملها في محاولته اكتشاف الاطروحات الكبرى للماركسية حول دور الدولة وحول تغيرها ضمن الاشتراكية، في ضوء الوضع الراهن. وظل لينين مثله مثل ماركس وانجلز، دائماً اسير المسلمة القائلة بأن «الدولة» ما وجدت اساساً الا للتخويف والاكراه.

وحاول لينين ان يفرق وان يوضح مراحل الانتقال من الدولة الرأسمالية الى الاشتراكية.

ان الثورة البروليتارية لها هدف أخير: الديمقراطية الفعلية والشاملة عن طريق النظام الشيوعي. في خلال هذه العملية الشاملة، يجب ان لا تؤخذ اية مرحلة على حدة كما يجب ان لا يؤخذ اي شيء على انه مطلق.

وكان للثورةالبروليتارية هدف اول وآني هو الغاء الدولة البورجوازية الغاءً كاملاً وليس القضاء عليها ببطء وبصورة تدريجية. ماذا يعني ذلك؟ بكل بساطة ما يلي: ان التنظيم السياسي الجديد (دكتاتورية البروليتاريا) هو بصورة جذرية شيء آخر غير الدولة التي انهارت. ليس لان العنف والاكراه قد زالا، بل لأن هذه «الدولة» لم تستخدم لتذليل صراع الطبقات، ولرعاية الامتيازات: انها البروليتاريا السائرة، وكل شيء فيها يذكر بالدولة القديمة ليس له ما يبرره الا في الغاية النهائية. وكلما تخلت عن «الديمقراطية» المنافقة والظالمة كلما اسرعت في خلق الظروف امام الحرية الحقيقية. وعندها فقط تبدأ عملية الاضمحلال البطيء والتدريجي، داخل دكتاتورية البروليتاريا، لمظاهر الاكراه والعنف.

والمشكلة الحقيقية تصبح عندئذ مشكلة النسق والمدة وبهذا الموضوع كتب لينين:

«تظل المسألة مفتوحة حول المهلة وحول الأشكال العملية لموت هذه الدولة المحتوم، لاننا لا نملك اي معطى يسمح لنا بحلها».

ومع ذلك فان الجهاز الحكومي الجديد، منذ وضعه في مكانه، سوف يتكون بشكل آخذ، دون امهال في الاضمحلال وانه لا يمكنه الا ان يضمحل» (الدولة والثورة).

ب ـ الدولة تستمر ـ بعد ١٩١٧ زال حكم السوفيت (الذي كان في الواقع «شكلاً سياسياً» مختلفاً تماماً عن الدولة الكلاسيكية) وحل محله حكم الحزب، المتزايد في تركيزه، ومجلس مفوضي الشعب (الحكومة). وعرف لينين ان الهدف النهائي يجعل «عدم الاضمحلال» امراً لا مفر

منه. ومع ذلك فانه لم يستسلم، وظل يحاول بصورة دورية، وحتى وفاته، ان يكبح من قوة هذا الجهاز الاداري البيروقراطي بخلق اجهزة رقابة شعبية.

في هذه الأثناء وفي ذات الوقت كتب كوتسكي مقاله العنيفة: «الارهاب والشيوعية» (١٩١٩) ضد «الارهاب البولشفيكي» وضد الديمقراطية والاشتراكية الدكتاتورية اللينينية. وطالب كوتسكي، من أجل انقاذ الدولة في روسيا، بانشاء جمعية تأسيسية كلاسيكية وكتب يقول: «الديمقراطية هي النهج الوحيد الذي بواسطته يمكن اقامة هذه الأشكال العلية من الحياة التي هي الاشتراكية بالنسبة الى الرجل المثقف... ان التدابير الاشتراكية في ديمقراطية اوروبا الغربية وأميركا هي الفضل بكثير. (صفحة ٢٤٢) وأجاب لينين بشدة (الثورة البروليتارية والمرتد كوتسكي) ان الدكتاتورية المطلقة للبروليتاريا هي اقل ظلمًا من الديمقراطية البرجوازية، وهي ايضاً النتيجة الملموسة لضعف البروليتاريا في الاتحاد السوفياتي.

ولكن كان على لينين أيضاً أن يبرر نفسه أمام «اليساريين» الذين كانوا ينتقدون تقوية «الجهاز». وبينّ لينين في كتابه «المرض الطفولي للشيوعية» (نيسان وأيار ١٩٢٠) بأن انضباط البروليتاريا الشديد، وتكثيف الجهود، واعادة النظام، كلها تشكل الشرط الديالكتيكي لزوال كل عنف لاحقاً (سواء في مظهره السياسي أو في مظاهره الاقتصادية).

وبعد ذلك تم التخلي في الاتحاد السوفياتي، كما في الديمقراطيات الشعبية (باستثناء يوغسلافيا) عن نظرية زوال الدولة، لصالح اطروحة تقوية الدولة الاشتراكية، الى ان ينتصر المعسكر الاشتراكي بصورة نهائية[1].

---

(١) ان قلب وتغيير الاطروحات رسمياً، في الاتحاد السوفياتي يعود الى دستور ١٩٣٦ ونكتفي هنا بايراد بعض النصوص: طلب ستالين في المؤتمر الثامن عشر (١٩٣٩) بعد أن بين أن الدولة السوفياتية تتولى حاليا مهمة حماية الملكية الاشتراكية، والدفاع ضد العدوان، والتنظيم الاقتصادي، والتربية، الخ»... «هل نبقي على الدولة في المرحلة الشيوعية؟ نعم سوف نبقيها، ما لم تتم تصفية الوسط الرأسمالي..» (وقد عاد الى ذات الموضوع في منشوره «بمناسبة الماركسية في الألسنة» «A propos du Communisme en linguistique» 1952).

وأورد مالنكوف (في المؤتمر التاسع عشر ١٩٥٢): لقد تحطمت واستبعدت الأطروحة البالية والمريضة حول ضعف الدولة وزوالها في ظرف التطويق الرأسمالي...».

وكتب ماوتسي تونغ «في الديمقراطية الجديدة»: «نعم نريد تحطيم سلطة الدولة، ولكن ليس حالاً» (انما يلاحظ مع ذلك بأن السبب الوارد ليس الوسط الخارجي، بل وجود الاعداء الداخليين). «ان مهمتنا تقوم حاليا على تمتين جهاز الدولة الشعبية؛ وهذا يطال بصورة رئيسية، الجيش الشعبي، والبوليس الشعبي، والقضاء الشعبي...».

والأهم من ذلك أن هذه العقيدة الجديدة حملت المنظرين والمخترقين الماركسيين على اعادة النظر في تحليل وظيفة الدولة. ولم يعد يبدو من المقبول أن تكون هذه الوظيفة هي قبل كل شيء العنف والاكراه: الدولة خلاقة، وحامية أنها تنير الطريق لما تربي وتكون الفكر الاشتراكي. وهي تتوصل الى ذلك لأنها تدفع من قبل الحزب الشيوعي الذي هو بفضل تكوينه العقائدي، الدليل المادي للشعب. وهذه اعادة اعتبار حجية «للسياسة»، اذا تصورنا نقطة انطلاق كارل ماركس.

جيم) زوال الدولة في يوغوسلافيا. -

ادى سوء العلاقات السوفيتية اليوغوسلافية الى اغناء الماركسية اللينينية بتطورات وتعميقات مفيدة جداً.

فالايديولوجية في الشيوعية اليوغوسلافية تطمح الى تطبيق مخلص، انما اصيل، لاطروحة زوال الدولة الضروري. ولنوضح اولاً ان «الدولة» هنا لها مرادف «البيروقراطية» و «المركزية».

ويزعم المنظرون اليوغسلاف بأن هدف الاشتراكية هو:

تحقيق «الملكية الاجتماعية» (وليس ملكية الدولة) لوسائل الانتاج. وهذا لا يقتضي فقط الجمعنة (Collectivisation)، بل سلطة الادارة الذاتية الفعلية والحقيقية للعمال، مباشرة وبدون وسيط. ولا يكتفي فقط بالادارة (Gestion) بل ايضاً في التقرير (Decision).

- ويفهم بالديمقراطية المباشرة تحرير الارادة الخلاقة عند الانسان من كل الامتيازات السياسية سواءً كانت للدولة ام للادارة ام للتمثيل الوطني ام للاحزاب السياسية.

و «الديمقراطية الاشتراكية» ليست اذاً شكلا خاصاً في تنظيم الدولة، وان هي ظلت كذلك حتى الآن، في بعض مؤسساتها، فلا يمكن ان يكون ذلك إلا بشكل عابر: فالديمقراطية الاشتراكية، في مبدأها، وفي ميكانياتها المتطورة بشكل دائم نحو اللامركزية، وفي غائيتها، انما هي شكل من اشكال زوال الدولة.

وبرأي الشيوعيين اليوغوسلاف إذاً اصبح الاتحاد السوفييتي امبريالياً، وان هو سيطرت عليه دكتاتورية خانقة، وان هو لم يحترم الشيوعيين الاجانب، وان بدا غير جدير بتقبل «الشيوعيات القومية»، فإنما يجب البحث عن السبب الوحيد لذلك، في تخليه عن الاطروحة الاساسية في الماركسية اللينينية: اي عن زوال الدولة. ولأنه (الاتحاد السوفييتي) قد اقام البيروقراطية الجبارة لجهاز الحزب، ولانه قد مركز كل ادارته، ولانه قد اوجد «لا الملكية الاجتماعية» بل اقام «رأسمالية الدولة» الخ.

والجهاز السياسي الاجتماعي الذي يضفي معناه العميق على الديمقراطية اليوغوسلافية، ليس هو المجلس التنفيذي الفيديرالي، وليس هو الجمعيات الفيديرالية، ولا رئيس الجمهورية، وكلها اجهزة ضرورية، الا انها ليست «اشتراكية» بصورة خصوصية، انها «الكومونة» هذه الكومونة (التي ليست مقاطعة تقليدية، بل جديدة) هي خلية في الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية: وعلى مستواها يتحقق، مباشرة وبصورة كاملة الاتحاد العميق في الادارة الاجتماعية للاموال وللديمقراطية الاقتصادية. والشيوعيون اليوغوسلاف لا يخفون اطلاقاً انتسابهم الى كومونة باريس.. وهم يلاحقون عملها، بعد تنقيته من كل رومنسية ومن كل فكر برجوازي ضيق، وذلك بفضل الايديولوجية الماركسية اللينينية.

٣. ـ تعددية السبل نحو الاشتراكية.

سبق للينين ان قَبِلَ قَبْلَ وفاته بامكانية قيام ثورة اشتراكية، في البلدان الغربية بصورة خاصة وفقاً لأشكال أخرى وبحسب تسلسل يختلف عما جرى في الاتحاد السوفياتي. ولكن هذه الفكرة قلّما استعيدت حتى الحرب العالمية الثانية.

وبعد ذلك ارتقت هذه الفكرة الى مصاف الحقيقة الرسمية في مجموع العالم الشيوعي. وقد تأكدت بصورة دائمة. ولكن لا يعتبر القول بانها ظلّت مجرد شعار، مسبة.

ومع ذلك فقد كان هناك شيء مفيد. لقد جرى الكلام عن «سبل نحو الاشتراكية»، وليس «نحو الثورة». فهل هذا يعني ان الماركسيين اللينيين لم يعودوا يرون ان الاشتراكية يجب ان تكون بالضرورة مفروضة من قبل البروليتاريا ومن قبل الحزب الثوري، لقاء ثمن، «هو الثورة»؟ وهل هذا يعني انهم يؤمنون بامكانية البناء التدريجي للاشتراكية، حتى من داخل «الرأسمالية»؟ لقد نادى نيكيتا خروتشوف صراحةً في المؤتمر العشرين (شباط ١٩٥٦) ان الحرب الاهلية يمكن ان لا تكون ضرورية، في بعض البلدان الرأسمالية، من اجل الانتقال الى الاشتراكية. بل انه اعلن: «ان الحصول على اكثرية برلمانية تستند على الحركة الثورية لجماهير البروليتاريا والعمال يمكن ان تخلق، بالنسبة الى الطبقة العاملة في مختلف البلدان الراسمالية وفي البلدان المستعمرة قديماً، ظروفاً تؤمن تحولات اجتماعية جذرية» (اعمال المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي، المنشورات الفرنسية صفحة ٤٥ـ ٤٧). وعلى الرغم من ان هذه الاطروحة «الجديدة»، كان لها دوي في حينها، فهي ليست الا تكراراً لفكرة سبق ان عرضها انجلز في كتابه «انتقاد برنامج ارفورت» (تراجع صفحة ٦٥٦).

وبالمقابل، ان الاعتراف بتعددية السبل نحو الاشتراكية، لم يوصف مطلقاً «بالتعديلية» اليوغسلافية، او البولونية او الهنغارية. ومن العبث الالحاح حول هذه النقطة: اذ ليس هناك ايديولوجية بل استراتيجية داخل «المعسكر الاشتراكية». ومع ذلك، وفي كل مكان تقريباً قام المثقفون الشيوعيون باجراء المناقشة يراجع المقال الممتاز لانطونيو جيوليتي Antonio Geolitti، اصلاحات وثورة. الازمنة الحديثة Les temps modernes، اب ايلول ١٩٥٨ ـ ص ٥٠٠ـ ٥٥٤).

٤. ـ المناقشات الجديدة حول «التعديلية الاصلاحية» révisiônnisme.

إن نزع الصبغة الستالينية التي تميز بها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي في شباط سنة ١٩٦٥ قد أحدث حركة إيديولوجية ضخمة سرعان ما تجاوزت إنتقاد «عبادة الشخصية» والأمر بالعودة إلى اللينينية: فقد قامت في جميع العالم الشيوعي مناقشات حول «مراجعة» الماركسية اللينينية، وقد بدت أضخم من المناقشات التي وقعت في أواخر القرن التاسع عشر.

ومازالت أصداء هذه المناقشات غير معروفة تماماً في الإتحاد السوفياتي بالذات. وبالمقابل تتوفر معلومات أكثر بكثير عن المناقشات التي جرت ـ ومازال تجري ـ في الصين، وخصوصاً في

بولونيا وهنغاريا أثارت الأحداث السياسية التي وقعت في بولونيا (تشرين الاول ١٩٦٥) وفي هنغاريا في (تشرين الثاني وكانون الأول من عام ١٩٦٥) أزمة إيديولوجية مفتوحة في كل الأحزاب الشيوعية.

ومازال هذه المناقشات قريبة، وغير مكتملة حتى الآن حتى يمكن إعطاء تقييم عنها حتى ولو سطحي. نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض المواضيع الرئيسية التي تناولتها المناقشات.

(١) الاستقلال القومي لمختلف الديمقراطيات الشعبية، ولمختلف الأحزاب الشيوعية تجاه الاتحاد السوفياتي وحزبه الشيوعي.

(٢) إلغاء سيطرة الحزب على الدولة والحياة العامة. وكانت المناقشة حول هذه النقطة اعمق ما تكون في بولونيا: وقد ذهب بعض أعضاء الحزب إلى درجة المطالبة بتعددية الأحزاب وباحترام الديمقراطية السياسية المطلقة.

(٣) حرية الحياة الثقافية والدينية والعائلية.

(٤) الاحترام الكامل للضمانات القضائية، وللضمانات المؤسسية بوجه التحكم البوليسي.

(٥) إنتقاد التخطيط الصارم والبيروقراطي والتخفيف من القيود الاقتصادية والإدارية، وإضعاف الجهاز الحكومي والإداري، والعدول عن جماعية الأراضي.

(٦) إعتماد الديمقراطية الصناعية بتأسيس مجالس عمالية تتولى الإدارة.

وفي ما وراء هذه المطالبات السياسية الاجتماعية، طرح موضوع وسع بكثير (سبق لبرنشتين أن أثاره): موضوع العودة الى الاخلاق.

يلاحظ هنري لوفيفر مايلي: «ان نمو الماركسية لا يتوافق مع المتطلبات الفكرية التي ساهمت هي في بعثها» (المشاكل الحالية في الماركسية، ١٩٥٨): ولكن لوفيفر يستنتج ان هذا التناقض ـ الاكيد والواقعي في نظره ـ لا يقضي على الماركسية، بل يحييها ويجبر الماركسيين الحقيقيين على رفض الدوغمائية السالية. ويبدو الفيلسوف البولوني لوزيك كولاكوسكي Leszek Kolakowski اكثر اصالة حين يقول: «ليس صحيحاً ان فلسفة التاريخ تحدد الخيارات الرئيسية في حياتنا. ان حساسيتنا الاخلاقية هي التي تحدد هذه الخيارات» («المسؤولية والتاريخ»، اوردها ف. فيجتو F. Fejtö: «وضع التعديلية» مجلة اسبري Esprit، حزيران ١٩٥٨، عدد مخصص لمراجعة الماركسية).

ان الحملة «التعديلية» قد اوقفت بقسوة سنة ١٩٥٨ من قبل زعماء الاتحاد السوفياتي وبولونيا والصين الشعبية. ولكن التعديلية ان لم تظهر بصورة صارخة في الصحف والمجلات، كما كان

الحال سنة ١٩٥٦ و١٩٥٧، فلربما كان من الجائز الظن انها دخلت في طريق الدراسات العقائدية الاكثر عمقاً والاكثر سكوتاً[١].

٥ ـ الثورة الدائمة وجدلية الواقع

ان موضوع «الثورة الدائمة» هو حاضرٌ، كما رأينا، منذ آذار سنة ١٨٥٠، في فكر ماركس. وسنرى في مايلي ما هو المرمى الذي اعطاه تروتسكي لهذا الموضوع. ويبدو ان المنظرين الماركسيين الصينين قد وسعوا كثيراً في معناه.

فهؤلاء الاخيرون وخصوصاً ماوتسي تونغ يرون ان الانتقال الى المجتمع الإشتراكي لا يعتبر نهاية الثورات ولا الوصول الى نقطة تحول نهائية بشكل كافٍ، بحيث انه بعد اجتياز هذه المرحلة، يجب ان يكون هناك تحجر طويل ثم وصول الى الشيوعية في مستقبل غير محدد. ان جدلية الواقع سوف تستمر، وعلى نفس النسق (ان لم يكن على نسق اسرع) وذلك بعد الثورة الإشتراكية، ولن يكون هناك تحجر مطلقاً: ان عدد الثورات يصبح غير متناهٍ اذ سوف تنشأ تناقضات جديدة ودائمة عقب اية ثورة، ولكن البشرية «التي ماتزال في شبابها» يمكنها، بعد انجاز الثورة الاشتراكية، ان تفصل بوعيٍ مستقبلها الذاتي من خلال التغيرات الدائمة في المجتمع وفي الطبيعة[٢].

هذا التأويل للثورة الدائمة يمتد عملياً في الشعار الثوري المحرك «القفزة الكبيرة الدائمة الى الامام»، ثم في شعار «الاصلاحات التي لا تتوقف».

٢ ـ وسائل الاشتراكية

١ ـ الاستيلاء على الحكم.

سنكتفي هنا بالمواضيع الجديدة التي ظهرت بعد انتصار الثورة السوفياتية.

الف) الحرب الثورية (الصين). ـ

ان «المسيرة الطويلة[٣]» التي قام بها الفلاحون الثوريون مع ماوتسي تونغ عند الاستيلاء على الحكم هي النموذج الذاتي للنضال الثوري الحميم الصلة بالآلة الايديولوجية التي توجه هذا النظام والتي تنمو داخله.

ان محاولة «الثورة البروليتالية» والمدينية، بعد ان فشلت جزئياً بسبب خيانة الكومنتونغ، حملت الشاب الشيوعي ماوتسي تونغ، وهو تلميذ نجيب للينين، على ان يقرر الإعتماد على القوة

---

(١) حول الجدل العقائدي في يوغوسلافيا يراجع « حجي فاسيلف «المسائل الحاضرة في الاشتراكية» ١٩٥٨.

(٢) Cf. Stuart R. Schram, travaux cités, P. 844.

(٣) اننا نعطي هنا معنىً مجازياً للتعبير، تاريخياً، أن «المسيرة الطويلة» تعني التراجع ١٢٥٠٠ كلم خلال ست مقاطعات. قامت بها الفيالق ١ و٣ و٥ من الجيش الاحمر الصيني (تشرين اول ١٩٣٤ ـ تشرين أول ١٩٣٥). لقد نجح هذا الجيش بعد نجاته من ملاحقيه، وتغلبه على المصاعب والحرمان، في الانضمام الى الفيلقين ٢ و٦ في الشنسي Chensi.

الثورية الوحيدة الموجودة في المجتمع الصيني اي الفلاحين الفقراء. «ان الجماهير الضخمة من الفقراء هي الطليعة الناشطة للثورة. . .».

«ان الإدارة الثورية يجب ان تعود الى الفقراء». واصالة التجربة لها عدة سمات:

١) فنظراً لضخامة الاراضي ولعجز الحكومة المركزية اعلن «ماو» ورفاقه حرباً اهلية دائمة، وذلك بإعلانه الانفصال الجغرافي في احدى المقاطعات: اما الوسائل فهي خليط من الجيش النظامي ومن العصابات. وهذا الجيش لا يتميز عن الشعب بل يمد فيه جذوره، انه يتقدم باستمرار الجنود الفلاحين. اما الهدف: فهو نصر شامل وبعيد او، في مطلق الاحوال ذو اجل غيرمحدد. ولكن الجيش الاحمر، تابع بالإضافة الى الحرب، عمل تحويل سياسي واقتصادي واجتماعي.

٢) لأن الجيش قوامه الفلاحون المسلحون، ولأن الاراضي المحتلة هي اراضي، زراعية خالصة، فإن احدى عمليات الحرب الثورية (التي لا تعد فقط للثورة، ولكنها هي الثورة) هي الاصلاح الزراعي الذي يعقب كل تقدم اقليمي لهذا الجيش السائر نحو تحطيم الاقطاع القديم.

٣) وبذات الوقت ايضاً: محاربة الامية، وتحرير المرأة، وتفجير العائلة، ثم التكوين الايديولوجي وتندمج الوحدة بين الفلاحية العسكرية، بصورة دائمة، والمعركة، والمهام الثورية والمشاريع الكبرى، (يراجع بصورة خاصة: تقرير حول التحقيق الجاري في مقاطعة هونان بصدد الحركة الفلاحية): ماوتسي تونغ: «تأليف مختارة. ج ـ ١ ـ صفحة ٢٢ . . . ٦٧.

ان هذه التجربة لاول ثورة فلاحية صينية في سنة ١٩٢٧، هي التي سوف تلهم ماوتسي تونغ. (يراجع: الحرب في سنغ كان شان تشرين الثاني ١٩٢٨، نفس المرجع جزء واحد صفحة ٨٣ ـ ١٢١، المشاكل الاستراتيجية في الحرب الثورية في الصين، نفس المرجع جزء واحد صفحة ٢١٠ ـ ٣٠٠، مشاكل استراتيجية حرب الانصار ضد اليابان، الفصل السادس، نفس المرجع، جزء ٢ صفحة ٨١ ـ ١٢٣).

كان ماوتسي تونغ يلح بصورة دائمة على ان استراتيجية الاستيلاء على الحكم عن طريق الحرب الثورية هي امر مفروض بوضع الصين الخاص. ان السيطرة نصف الاستعمارية على البلد من قبل الامبرياليين الاجانب كان من اثرها الدمج الشديد بين الحرب الثورية والحرب القومية. ان جماعة الفلاحين الصينيين المستثمرة من قبل بورجوازية الكوميرادور، هي القوة الثورية الرئيسية، والجيش الاحمر يؤمن لنفسه مساندتها عن طريق الاصلاح الزراعي. واخيراً سوف تضطر حكومة الكوفنتونغ، من اجل محاربة الثورة الفلاحية. والجيش الاحمر، سوف تضطر الى اعطاء الاولوية للحرب الطبقية على مقاومة العدو الياباني والامبريالي.

باء) الطرق الشرعية والبرلمانية . ـ

في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي تأكدت بوضوح الاطروحة المنسية منذ سنه

١٩١٧، والتي بموجبها، في الديمقراطيات الغربية على الأقل، يستطيع اي نظام اشتراكي ان يستولي على الحكم بالطرق الشرعية والبرلمانية (تراجع الصفحة ١٥٥).

وقد نادت الاحزاب الشيوعية في فرنسا وفي ايطاليا، دائمًا، بهذه الاطروحة. الا انها لم تصر عليها الا في الحقب التي كانت هذه الاحزاب تسعى الى التحالف مع الاحزاب الاشتراكية او البورجوازية. (يراجع فيما يلي: «الجبهات المناوئة للفاشية»).

وفي جميع الاحوال ليست القضية هنا قضية طرح، يحتاج الى ايضاح كثير وبصورة أقل ايضاً الى بحوث نظرية، (يراجع مع ذلك مقال انطونيو جيوليتي المذكور سابقاً «اصلاح وثورة»).

٢ ـ الدور الثوري لمختلف الطبقات الاجتماعية

ان الاطروحة المركزية عند ماركس والتي بموجبها تعتبر البروليتاريا الصناعية وحدها عامل الثورة تظل ظاهراً غير قابلة للنقاش في الماركسية المعاصرة.

إلا انها قد اكملت سابقاً من قبل لينين، ثم من قبل ماوتسي تونغ. ويقبل اغلب منظري الماركسية اللينينية اليوم، بالدور الثوري الذي يمكن ان تلعبه احياناً جماعة الفلاحين الفقراء، والتجربة الصينية هي التي اتاحت بصورة خاصة لمنظري الماركسية ان يقبلوا بالمهمة الثورية للفلاحين الفقراء في البلدان غير المصنعة. (يراجع ماوتسي تونغ حول طبقات المجتمع الصيني، آذار ١٩٢٦، مؤلفات مختارة، جزء (١) ـ صفحة ١١ ـ ٢٢).

ورجع الايطالي انطونيو غرامسي A. Gramsci (١٨٩١) ـ ١٩٣٧) الى ذات الموضوع المتعلق بمسألة الفلاحين في ايطاليا الجنوبية، واخذ يعمق بعض استنتاجات لينين. وهو يرى ان حلّ مشكلة البؤس في جنوبي ايطاليا لا يكمن لا في اللامركزية الادارية الاقتصادية، ولا في تصنيع هذه المقاطعات، بل في اتحاد فلاحي الجنوب مع البروليتاريا الثورية، في المقاطعات الصناعية في الشمال. وحده قلب النظام الرأسمالي واقامة دكتاتورية البروليتاريا يدعمها الفلاحون، يمكن ان تقدم حلاً لمجموع المشاكل الايطالية، (تراجع مسألة الجنوب، المنشور في مجلة ريناسيتا. RNASITA شباط ١٩٤٥ ـ كتبت في سنة ١٩٢٦)[١].

٣ ـ الثورة في بلد واحد و «المعسكر الاشتراكي».

رأينا اعلاه المناقشات التي وقعت في سنة ١٩٠٧، بين لينين وتروتسكي وروزالوكسا مبورغ وغيرهم حول امكانيات الثورة الاشتراكية في روسيا. والمسألة سوف تتجدد في سنة ١٩١٧ بشكل

---

(١) من المعلوم، ان التقديم الايديولوجي لغرامسي، وهو احد اكثر الموهوبين من تلامذة لينين، لا يقف عند حد هذه المسألة، فدراسته النظرية حول المادية التاريخية، وحول اسباب الفاشية، وحول دكتاتورية البروليتاريا، ربما تمثل المساحة الاكثر بروزاً في الماركسية اللينينية خلال السنوات (١٩٢٠ ـ ١٩٣٠)، وحول نشاطه السياسي الخاص، ترجع مقدمة بالمبروشوغلياتي في المنشورات الفرنسية بعنوان «رسائل السجن» لغرامسي.

محدد، وسوف تشكل احد الدوافع الرئيسية للخلاف بين ستالين وتروتسكي، ونحن سوف نقتصر على معالجتها من الزاوية النظرية فقط.

الف) الثورة التي لا تتوقف. -

ان غالبية الماركسيين من غير «التعديليين» اوالتصحيحيين،قبل ١٩١٧، وحتى قبل ١٩٢٠، كانوا يتقاسمون تصوراً «كارثياً»، و «عالمياً» نوعاً ما، «للثورة»: فهذه الثورة بعد ان تنطلق بواسطة الاستيلاء على الحكم في بلد معين، يتوجب عليها ان تمتد الى كل البلاد الاخرى حيث يوجد وضع ثوري. والكل يقبل بان عملية الانتشار يمكن ان تعرف حلولاً استمرارية، وان تتضمن مراحل متمايزة، وان تكون لها طلائع وان تكون لها مؤخرات تحميها، الخ. ولكن في الاساس، كان الجميع يرى ان هذا التفجر المتالي قد «ينتشر» على زمن قصير نسبياً. وهناك شيء لم يكن متوقعاً: هو ان بروليتاريا بلدٍ ما، قد تستطيع الانتصار حيث هي، في ثورتها الاشتراكية بشكل نهائي، دون مساعدة من نهوض البروليتاريات الاخرى، وحتى في حال رفضها هذه المساعدة، ولو بشكل مباشر على الاقل، حتى تكرس نفسها لاتمام ثورتها الذاتية.

كانت تلك اطروحة الثورة التي لا تتوقف. ولم يكن لينين نفسه، الذي عرف منذ سنة ١٩٠٦ ان الثورة قد تكون ممكنة في روسية، لم يكن يظن انها سوف تقتصر عليها.

باء) الثورة تبدأ في الاتحاد السوفياتي. -

حتى اواخر الحرب الاهلية سنة ١٩٢١، تردد لينين، وهو يأمل في انتصار الثورة البروليتارية في المانية، وفي النمسا، وفي هنغاريا، في مساعدة هذه الحركات الشيوعية الاجنبية، وأنشأ لهذا الغرض الاممية الثالثة. وقام ستالين، لعدة سنوات في ما بعد، ولنفس الاغراض في دعم الشيوعين الصينين. وحملت المصاعب الخاصة بالجمهورية السوفياتية (مجاعة ١٩٢١، ثورات الفلاحين) وفشل الحركات البروليتارية في اوروبا، لينين على تأجيل ملاحقة الثورة الدائمة والدولية ،وكانت خطة «السياسة الاقتصادية الجديدة» .N. E. P بداية تدعيم الثورة في الاتحاد السوفياتي.

هذه الاستراحة وهذا التدعيم سوف يكشفان عن ضخامة المهمة، وعن عدم نضج الظروف الثورية في بلدان اوروبا الاخرى، وفي بعض المقاطعات البعيدة في الاتحاد السوفياتي.

واعاد ستالين تنظيم الدواليب الاقتصادية والادارية في البلد الذي استقرت فيه الاشتراكية، وقوّى سلطة الدولة، وركز الحكم، وقوّى الحزب. وطلب الى علماء القانون السوفيتيين الذين بدأوا بعد سنة ١٩١٨ في اقامة نظرية كاملة في القانون الدولي تتلاءم مع الدور «الرسولي» للاتحاد السوفياتي في تحرير البروليتاريات الأجنبية (كوروفين مثلاً)[١] .

(١) sur ce sujet, V.J.Y. Calvez, Droit international et Souveraineté U.R.S.S., A. Colin, 1953, 299 P. (Cahiers de la Fondation nationale des Sciences Pol., N° 48)

وعارض تروتسكي هذا الاجراء. وقد رأى تروتسكي، وهو ضحية لمركز الحكم الجديد، فضلاً عن كونه ذا نزعة عالمية مخلصة، مايلي:

- ان قصر الثورة على بلد واحد يؤدي حتماً - بسبب المحاصرة التي يتعرض لها البلد الاشتراكي المعزول، وبسبب المصاعب الداخلية ايضاً التي يتوجب عليه حلها وحده، وبسبب تشكيل جهاز حكومي بيروقراطي وعسكري - الى التخلي عن الديمقراطية الفعلية للسوفيتات الشعبية. ومن ثم الرجوع الى الاستلاب السياسي.
- ان الاتحاد السوفيتي، بتخليه عن الاممية التحريرية، سوف يقع في الامبريالية العسكرية لكي يدافع عن نفسه، والى اعتماد سياسة تدجين الاحزاب الشيوعية الاجنبية لكي يجعل منها اداة استراتيجية.

وكان تبرير ستالين كمايلي:

لا يوجد الا ثورة عالمية واحدة، ولكنها تتكون من مراحل. المرحلة الحاسمة كانت الثورة الاشتراكية في روسيا. وليس من الممكن اعطاء «تتمة» لهذه المرحلة الاولى اذا لم يتم تمتين هذه الاشتراكية بشكل نهائي في الاتحاد السوفياتي، والدفاع عنها وتقويتها، وهذه المرحلة الاولية لا يتوجب فقط ان تشكل، بهدوء وبصورة منهجية، قاعدة انطلاق للثورة العالمية، بل يجب ان تقدم ايضاً بعد، تجربتها الاشتراكية، خدمة كبرى للبروليتاريات الاجنبية: وهذه الاخيرة سوف تجد بعد ذلك امامها رأسمال ضخم من التجارب، تستعين به.

لا يوجد اذاً تخلٍ، بل منهجٌ مبنيٌ لتحليلٍ صحيحٍ للواقع، ان اطروحة تروتسكي هي رومنسية وانها بهذا تعتبر «يسارية»، ولكنها ايضاً «يمينية» لانها تؤدي الى الطلب من الاتحاد السوفياتي ان يرفض تمتين الاشتراكية وان يرفض الدفاع عن نفسه (وعن البروليتاريات العالم باكمله) ضد اعداء الاشتراكية. ولم يعد بعد الان الا معسكر الاشتراكية وعلى رأسه الاتحاد السوفياتي وتجب الاشارة ان هذه النظرية، التي لم تتبدل ابداً في الاتحاد السوفياتي، قد انتقدت في تطبيقها من قبل يوغسلافيا، وبعد سنة ١٩٥٥ من قبل بولونيا، الا انها تبدو مقبولة في مبدأها. وفي معرفتنا، لم يقم اي صوت في هذه البلدان لاستعادة اطروحات تروتسكي وهذا الاخير، بالمقابل، ومن المنفى، لم يلق السلاح اطلاقاً حتى اغتياله سنة ١٩٤٠. ومايزال انصاره منتشرين في العالم غير الشيوعي.

٤ - الجبهات المعادية للفاشية.

من سنة ١٩٢٨ الى سنة ١٩٣٥ اعتبرت الاممية الثالثة (كومنترن) ان النضال ضد «الاجتماعية الديمقراطية» كان الهدف الرئيسي، ذلك ان هذه «الاجتماعية الديمقراطية» هي العدو الاول للثورة البروليتارية (يراجع برنامج الاممية الشيوعية، ١٩٢٨). وهذا الخط التكتيكي قد لاءم الى حد كبير مشاريع النازيين في المانيا متسبباً بضياع الاجتماعيين الديمقراطيين والشيوعيين الالمان معاً.

وهذا التصور كان موضوع اعادة نظر في المؤتمر السابع للكومنترن سنة ١٩٣٥. وفيه شرح جورج ديمتروف بان المهمة الاساسية هي: «ايجاد جبهة عريضة شعبية ضد الفاشية، على اساس جبهة موحدة بروليتارية». وقدم كمثل التقارب الحاصل في فرنسا بين الشيوعيين والاشتراكيين على اثر احداث شباط سنة ١٩٣٤، وشجع كل الاحزاب الشيوعية على تطبيق تكتيك «الجبهة الموحدة» و«عقود الاتحاد» بصورة منهجية. وهذا الاتجاه الجديد الذي مكن الحزب الشيوعي الفرنسي في فرنسا، من التطور السريع خلال المقاومة ضد دول المحور وعلى اثر الانتصار على هذه الدول. وبالرغم من الموقف العدائي المتزايد الذي وقفته الاحزاب الاجتماعية الديمقراطية تجاه هذا التقارب، لم يتغير الخط المرسوم سنة ١٩٣٥ مطلقاً (على الاقل في مبدأه ان لم يكن في تطبيقاته).

القسم الثاني ـ الاشتراكية غير اللينينية.

نضع تحت هذا التعبير مختلف التيارات الأيديولوجية التي نطلق عليها عادة الاسم غير الملائم «الاجتماعية الديمقراطية»[1].

وغالبية هذه التيارات ـ باستثناء الاشتراكية البريطانية، بقدر ما ـ تتفرع عن حركات اشتراكية من القرن التاسع عشر وعن الماركسية الى حد ما.. ونتساءل الى اي مقدار، في ايامنا هذه تظل هذه الاشتراكية غير اللينينية امينة للماركسية او بعيدة عنها؟ ان هذه المسألة ظلت لمدة طويلة بدون جواب واضح ومنذ ١٩٤٥ ازداد الانفصال عن الماركسية دون ان يصبح نهائياً.

وبالمقابل، كان على الاشتراكية غير اللينينية، في اعقاب الحرب العالمية الاولى، ان تواجه عدداً من المسائل العملية التي ساعدت بصورة تدريجية على فرض خط ايديولوجي خاص نجاح الفاشيات، المشاركة في الحكم في اطارالرأسمالية، الحرب العالمية ومنذ الحرب العالمية الثانية ادت السياسة التوسعية للاتحاد السوفياتي، وسيطرته على عدة بلدان من اوروبا الوسطى والشرقية الى موقف واضح القسوة ضد الاتحاد السوفياتي وضد الشيوعية في صفوف «الاجتماعية الديمقراطية». واتجه هذا الوضع الجديد، وكذلك الحاح المسائل الدولية (الخصومة بين الشرق والغرب، وتعمير اوروبا، والحركة القومية لدى شعوب آسيا وافريقيا)، الى ابعاد الاشتراكيين عن الايديولوجية الماركسية. وادت الحاجة الى «عقيدة اشتراكية جديدة» في كل مكان تقريباً، الى محاولات تجدد ايديولوجي ماتزال خجولة ـ تحاول ان تتفادى المعارضة السلبية البسيطة للماركسية اللينينية.

---

(١) ظلّ هذا التعبير، حتى سنة ١٩١٩، يدل بصورة حصرية على الحزب الاشتراكي الألماني، نتي الولاء الخالص للماركسية. ولكن معناه قد توسع كثيراً في أيامنا. إلا أنه، ما يزال له حتى في أيامنا هذه معنى الذم من جهة، عندما يستعمله الماركسيون اللينينيون؛ ومن جهة ثانية، من النادر استعماله للدلالة على الاشتراكيات الفرنسية والبريطانية.

١ ـ حتى الحرب العالمية الثانية.

١) في مواجهة البولشفية وفي مواجهة الفاشستيات .

الف) الاخوة الاعداء. ـ

ان موقف الإشتراكيين غير اللينينيين تجاه البولشفية السوفياتية وانصارها في الاممية الثالثة (التي تأسست في موسكو، في آذار سنة ١٨١٩) ظل معقداً حتى سنة ١٩٣٧ (حقبة التصفيات الكبرى في الاتحاد السوفياتي).

لقد احدثت سياسة «الاتحاد المقدس»، التي قبلت من جانب كل الإشتراكيين الاوربيين تقريباً، خلال سنوات ١٩١٤ ـ ١٩١٨ انهيار الاممية الثانية. واعادت هذه السياسة بناء نفسها بمشقة بالغة ولقاء ثمن باهظ الخسائر. وكان تكتيك لينين والاممية الثالثة يقوم على مهاجمة هذه السياسة بعنف، وابعاد الناس عنها ما امكن، ورفض كل تسوية من شأنها ان تفتح السبل امام توحيد محتمل لمجموع الحركة الاشتراكية والبروليتالية. وبدت جهود المجموعة المسماة «الاممية الثانية والنصف» (ترجمة اسمها الالماني او مجموعة عمل الاحزاب الإشتراكية، في مؤتمر فيينا في شباط سنة ١٩٢١) المتكونة من الإشتراكيين النمساويين، وقسم من الفرع الفرنسي للأممية العمالية، وبعض الإشتراكيين «المستقلين» الالمان، من اجل اقامة الجسور ثم تحقيق وحدة عمل، على الاقل بين بقايا الاممية الثانية والاممية الثالثة، ـ هذه الجهود بدت عقيمة منذ مؤتمر برلين (٢ ـ ٥ نيسان ١٩٢٢) حيث تلاقى ممثلو الامميات الثلاث.

وبعد ذلك اعيد تشكيل الاممية الثانية القديمة كيفما كان، بواسطة التوفيق بين الجناح اليميني المعتدل الإصلاحي (حيث كان للبريطانيين نفوذ متزايد) وبين الإتجاه الوسطي للنمساويين والفرنسيين (مؤتمر همبورغ في ٢١ ايار سنة ١٩٢٣).

وعلى الصعيد السياسي تم الانفصال (وتقع مسؤوليته المباشرة على الاقل، على عاتق اللينينيين).

وعلى صعيد المواقف الايديولوجية كان الوضع مبهمًا للغاية:

١) ففي حين اوشك التأثير المسيطر ان ينتقل الى الإصلاحيين داخل الاممية الثانية المعاد تكوينها، كما اوشكت الممارسة السياسية للاحزاب الإشتراكية الاوروبية، ان تصبح اكثر اعتدالاً، اصبحت المناديات النظرية، بالمقابل، موسومة بعودة صارمة الى الاورثوذكسية الماركسية المتصلبة، المستبعدة لكل تعديلية واصبح اوتوبوير، وفريدبريك ادلر، الماركسيان النمساويان المتصلبان، سادة الفكر. وكانت الاهداف المطروحة متناهية الثورية، كما ان النضال الطبقي ضد البرجوازية والامبريالية كان على اشّده، وادينت بشدة الاجتماعية الوطنية، او النزعة الدولية السلمية للبروليتاريات فقد تشتت. واخيراً ظهرت حتمية صارمة (موروثة عن انجلز وبصورة خاصة عن

تروتسكي اكثر منها عن ماركس)، وذلك في التأكيد على تقهقر الرأسمالية الحتمي. كما انه تم التأكيد على التضامن العقائدي الكامل للمعسكر «الاجتماعي الديموقراطي» والمعسكر اللينيني من قبل فقهاء الاممية الثانية: وتم التشديد كثيراً على الإشارة الى ان الخلاف لا يتناول العقيدة، وان الامر لا يتعلق اطلاقاً بخصام جديد حول «التعديلية».

٢) وبالمقابل ومنذ سنة ١٨١٨، اتضحت الانتقادات تجاه الاساليب البلشفية ولم تنفك تتثبت. وصدرت هذه الإنتقادات عن «اليمينيين» امثال البلجيكي فوندرفلت والبريطاني ماك دونالد كما عن «الوسطيين» امثال ليون بلوم او عن «الماركسيين العلماء» امثال اوتوبوير. وكانت المآخذ ثلاثة انواع:

ـ خلق الديموقراطية في النظام السياسي السوفياتي، وفي الحياة الداخلية للحزب، وفي العلاقات بين اعضاء الاممية الثالثة، تجاهل حق الشعوب في التحكم بنفسها (وكان ابتلاع جورجيا المآخذ الرئيسي).

ـ شق الحركة الإشتراكية الدولية، العمل على القضاء على كل الإجتماعيين الديموقراطيين في الاتحاد السوفياتي وفي خارجه.

ـ تجاهل السلمية لأن اللينين يقبلون بالصفة «الحتمية» للحروب الامبريالية هذه المآخذ التي ازدادت عنفاً في الديكتاتورية الستالينية، حملت بعض الاحزاب الإشتراكية على الدخول عملياً في صراع خفي ضد الشيوعيين (خصوصاً في المانيا وفي ايطاليا)، وعلى رفض عروض وحدة العمل او توحيد الجبهات، وعلى رفض كل تحالف انتخابي مع الشيوعيين (كما حدث في فرنسا مثلاً حتى سنة ١٩٥٣)، وعلى مجابهة هجمات الدعاية الشيوعية بمنشورات لا تقل عنفاً وحدة عن منشورات الشيوعيين[١]، وعلى استقبال محاولات الكتل السياسية «التوحيدية» بحذر بالغ كوسطاء بينهم وبين الشيوعيين[٢].

٣) ومع ذلك، ومع بعض الإستثناءات القليلة (خصوصاً في بريطانيا واسكندينافيا) حرصت كل التنظيمات الإشتراكية تقريباً على ان لا تجعل القطيعة مع العالم الشيوعي نهائية (رغم ان هذا العالم لم يكن يبادلها نفس الإهتمام).

وبناء على هذا عارضت التنظيمات الاشتراكية دائماً كل تدخل من جانب الدول الرأسمالية ضد الاتحاد السوفياتي، واحتجت ضد التدابير الاستثنائية المتخذة من جانب مختلف الحكومات ضد الشيوعيين.

---

(١) يراجع مثلاً منشور ليون بلوم «البلشفية والاشتراكية».

(٢) كما هو الحال مثلاً، في فرنسا، بمحاولة «الحزب الاشتراكي الشيوعي» الذي سُمّي فيما بعد «بحزب الوحدة البروليتارية» (مع بول لويس، وبتروس فور Petrus Faure ، الخ)؛ وقد اصطدم دائماً برعبة الابتلاع من قبل الفرع الفرنسي للأممية العمالية، وبتشدد الحزب الشيوعي الفرنسي.

فضلاً عن ذلك، وحتى تجاه الثورة السوفيتية ، والنظام الستاليني، استمرت غالبية واضحة جداً من الاحزاب الاشتراكية الاوروبية، وهي تشجب الاساليب، من جهة، في اعتبار ان هذا النظام السوفياتي يشكل النموذج، والامل الاول لمجتمع جماعي[1] حق، ومن جهة اخرى، في الامل بان لا تكون الدكتاتورية الستالينية آلا عابرة، وانها ستزول بصورة تدريجية اجلاً ام عاجلاً لصالح اشتراكية حقة[2].

وقد عبّر جورج غِسد تماماً عن حرج الاشتراكيين هذا تجاه الشيوعيين اللينيين: «هذا ما اوصيت به كل حياتي، وما شجبته كل حياتي بآن واحد».

باء) في مواجهة الفاشية: اوهام وضياع.

ان ضياع الاشتراكيين الايطاليين العاجزين عن تنسيق دفاع مشترك مع اللينيين امثال بورديغا ـ غرامسي، امبرتو تراسيني، لوجي لونغو، بالميرو توغلياتي، تجاه الفاشية الموسولينية، كان شاملاً. لقد وقع أكثريو الحزب الاشتراكي (سرّاتي)، بعد ان زايدوا على ثوروية الشيوعيين، وبعد ان ادانوا «الاصلاحيين» (فيليبو توراتي، رودولفو موندولفو، كلوديو تريفس، الخ) راوحوا مكانهم، ووقعوا في احبولة موسوليني، عندما ارتضوا ان يعقدوا مع هذا الاخير «ميثاق سلام» من شأنه اذابة تعبئة الجماهير العمالية، وتشجيع الطبقات الوسطى على الاستسلام للفاشية.

وانطلاقاً من سنة ١٩٢٦، عندما خلع موسوليني قناعه نهائياً، اقتنعت جماعات من «المقاومين» الاشتراكيين، تتكتل حول حركة «عدالة وحرية» المؤسسة سنة ١٩٢٩ من قبل كارلو روسيلي الذي اغتيل في فرنسا سنة ١٩٣٧)، بان النضال ضد الشمولية Totalètarisme، لا يمكن ان يكون فقط. شأن البروليتاريا ضد الطبقات المنضمة الى الفاشية، بل يقتضي توحيد وتماسك كل المجموعات وكل التيارات الديمقراطية والتقدمية المتحدة ضد الديكتاتورية. واوصت هذه الحركة باشتراكية «جديدة»، لا يمكن ان تولد مباشرة من ثورة بروليتارية. وكان من الواجب عليها. احتياطاً، وطيلة سنوات طويلة ان تقبل باقتصاد ذي عدة قطاعات، وان يحمي نفسه من نزعاته الذاتية المناوئة للشمولية، وذلك بابدال المركزية الحكومية والبيروقراطية، بالديمقراطية المحلية والصناعية. واخيراً، وبصورة متأخرة، فهم هذا الجيل الجديد من الاشتراكيين (المهاجرين والمتخفين) ان النضال ضد الفاشية يتطلب عملاً متفقاً عليه فيما بين الليبراليين والاشتراكيين والشيوعيين على المستوى الاوروبي.

في فجر النازية، وجدت الحركة الاشتراكية الالمانية نفسها، هي ايضاً، ضعيفة جداً. فقادة الاشتراكية الالمان ظلوا ـ بدون ردة فعل تجاه خطرٍ يرونه تماماً، مرعوبين من ابعاد الحرب الاهلية،

---

(١) ذلك كان حال رجال أمثال النمسويين ادلر وأوتوبوير (براجع لهذا الأخير ، الأممية والحرب، ١٩٣٥) والمنشفيكي دان Dan ، والفرنسيين دونوا Dunois وزيرومسكي Zyromski.

(٢) تلك كانت دائماً الاطروحة المدعومة من قبل ليون بلوم حتى سنة ١٩٣٩.

غير متجرئين للرد على عنف النازيين اليومي، وذلك بترك ميليشياتهم الاشتراكية (الرايخبانر شوارز ـ روث ـ غولد)[1] تعمل، تاركين لخصومهم المبادرة بشأن برامج الاصلاح الاقتصادي والمالي ـ على اقتناع (مثل الشيوعيين) بان الرأسمالية الالمانية الكبرى سوف توقف تقدم النازية، التي رفضوا ان يروا فيها حركة جماهيرية ذات جذور عميقة، وليس مجرد لعبة بيد كروب Krupp وتيسن Thyssen.

وكانت ردة فعل الاممية الثانية تجاه النظم الفاشية هينة ولينة. في سنة ١٩٢٩ (مؤتمر بروكسل) ركز فاندرفلد Vandervelde واوتوبوير OttO. Bawer، كل اهتمامها على رأسمالية الولايات المتحدة، معتبرين الفاشية كنتاج متخلف، تافه للتفاعل «الرأسمالي».

وفي مؤتمر فيينا سنة ١٩٣١ اتضح الخوف الذي اثاره صعود النازية. ومع ذلك، اعتبرت مسؤولة عن ذلك. . . . معاهدة فرساي، والصناعة الالمانية الكبرى، الخ. وفي محاضرة اقيمت في باريس خلال شهر اب سنة ١٩٣٣، عرضت بصورة اكاديمية، كل انواع «تبريرات» النازية وكل «العلاجات» لهذه «المصيبة»؛ وكان هناك شبه اجماع على قرار يركز على النضال الاشتراكي للطبقة العاملة، ضد الرأسمالية، والفاشية والحرب بآن واحد. ورفض «مناورات الجبهة الموحدة» المقترحة من قبل الشيوعيين، (الذين قلما فكروا، مع ذلك، في ضم قواهم الى قوى الاشتراكيين في المانيا)؛ وللغرابة اكد هذا القرار العزم على توجيه كل الجهود نحو توحيد الحركة الثورية البروليتارية. واخيراً تقررت مقاطعة الهتلرية، والرجوع الى جمعية الامم، وعدم تعاون البروليتاريا، في حالة الحرب، الخ. ولكن هتلر كان قد استلم الحكم في المانيا. . .[2].

٢ ـ في مواجهة الحرب

بعد حرب الحبشة، اصبح من المؤكد ان مقاومة الفاشية لا يمكن ان تنجح بفعل معارضة القوى الداخلية وحدها (حتى ولو تضامنت العناصر المناوئة للفاشية، وهذا امر لم يتم الا جزئياً في اسبانيا منذ تموز ١٩٣٦ ـ حتى ١٩٣٨): ان الدفاع يجب ان يتفق عليه بعمل دولي في الديمقراطيات. وهنا برزه في كل مكان اضطراب الاشتراكيين، المقسومين تقريباً في جميع البلدان. لقد ظل القسم الاكبر منهم اسير السلمية التقليدية المطلقة السائدة في الاممية الثانية. اعلن ليون بلوم في كانون الثاني سنة ١٩٣٧ وهو يدافع عن سياسته اللاتدخلية في اسبانيا «ان حكومتي مسالمة بصورة اساسية، انها مسالمة بعنف»[3]. وفي البلدان الصغيرة ـ باستثناء البلدان المنخفضة ـ التزم

---

(١) حين أعلن المستشار دولفس Dollfus، سنة ١٩٣٤ حول الميليشيات الاشتراكية في النمسا، أعلنت هذه العصيان الشجاع واليائس (الذي قمع خلال عدة أيام مع ذلك).

(٢) في هذه الفترة لفضل ليون بلوم، مع الغالبية الضخمة في الفرع الفرنسي للاممية العمالية S.F.I.O تقديم سلميته على معارضته للنازية. وفي حزيران سنة ١٩٣٣، كتب يقول أن واجب فرنسا تجاه هتلر هو «عدم رفض أية بادرة سلمية حتى ولو قدمت اليها بيد مضرجة بالدم» (لوبوبولير ١٩٣٣/٦/١٤).

(٣) سيطرت سلمية ماكدونلد هندرسون لنسبوري على حزب العمال البريطاني حتى سنة ١٩٣٥. في هذا التاريخ حل اتلي وارنست بيفن الحزب على تبني سياسة المقاومة تجاه الدكتاتوريات، وعلى الاستعداد للحرب.

الاشتراكيون بالحياد الحذر[1]. وبعد ميونيخ (ايلول ١٩٣٨) قبلت اكثرية الفرع الفرنسي للاممية العمالية .S. F. I. O، مستسلمة (ليون بلوم) او متحمسة (بول فور) بانقاذ السلام والتخلي عن تشيكوسلوفاكيا.

وكانت تلك نهاية موقف لم تتخلَّ عنه اجهزة الاممية الثانية منذ سنة ١٩١٩. وقبل سنة ١٩١٤ كان جورس يرى في التحكيم «الثورة» التي تزعزع اركان الامبريالية والعسكرية. وعقب سنة ١٩١٩ علق مؤتمر برن كل آماله على «عصبة الأمم» «حلف الشعوب، لا حلف الحكومات»، وارسل امره المزدوج بالتحكيم وبنزع السلاح الكامل، حتى ولو كان من جانب واحد[2]. واوصت الراديكالية الشكلية التي نادت بها قرارات الاممية الثانية من قبل الفقهاء النمساويين، بحرب طبقية محتومة ضد البرجوازية والرأسمالية، ولكنها اوصت بذات الوقت بنزع السلاح الشامل، وبرفض رصد الاعتمادات العسكرية (مؤتمر هانبورغ سنة ١٩٢٣، وفي آب ١٩٣٣ اعلن مؤتمر باريس مايلي: «لا يجب على عمال البلدان الديمقراطية ان يستسلموا لفكرة الحرب حتى ولو قدِّمت هذه الحرب كوسيلة لتحرير الشعوب المستعبدة». اما الاضراب العام فيجب ان لا يعلن إلا اذا رفض التحكيم الدولي بصورة نهائية من قبل الحكومة المعتدية.

ووجد الهجوم الالماني على بولونيا في ايلول سنة ١٩٣٩ الحركات الاشتراكية اما محطمة (ايطاليا، المانيا واسبانيا)، او غير آبهة (البلدان السكندينافية)، او مقسومة (فرنسا). واذا كان اكثر كبار الزعماء الاشتراكيين الفرنسيين والبريطانيين قد استفاقوا متآخرين، فأن قسمًا كبيراً من جماهيرهم لم تكن مقتنعة بان الحرب التي اخذت في الظهور هي معركة ضرورية.

٣) الاشتراكيون ومشكلة الحكم.

بعد نهاية حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ شعر كل اشتراكيي اوروبا تقريباً ـ باستثناء الاجتماعيين الديمقراطيين الالمان (المدفوعين اضطراراً الى الاشتراك بالحكم) ـ بالندم لاشتراكهم في حكومات «الاتحاد» ايام الحرب. وعادت الاحزاب الاشتراكية، الراغبة في العودة الى الارثوذوكسية الماركسية الضيقة، الحريصين على عدم الاشتراك في سياسة الحكومات التي زادتها الثورة السوفياتية محافظة، الى المعارضة التي لا هوادة فيها. ولكن هذا الموقف لم يدم طويلا. ولكن مسألة الاشتراك في الحكم او الاستيلاء على السلطة او ممارسة الحكم اثارت المجادلات والتمزقات.

أ) البلدان السكندينافية وبريطانيا:

سرعان ما وجدت الحركات الاشتراكية الأقل تشبعاً بالماركسية، وبالايديولوجية الثورية،

---

(١) ذلك كان حال الاشتراكيين البلجيكيين، ومع ب هـ سباك وهنري ديمان وحده فاندرفلد العجوز احتج، وكذلك كان حال الاشتراكيين الدانمركيين والسويديين والنروجيين والفنلنديين.

(٢) في سنة ١٩٣١ كتب بلوم ان المبادرة العفوية في نزع السلاح من طرف واحد في فرنسا يكون لها (فضل القدوة بالنسبة الى الآخرين) «مشاكل السلم» وفي سنة ١٩٣٢ كتب يقول: «كل ما ازداد الخطر في العالم كلما توجب نزع السلاح» (قاعدتنا).

«السبيل سالكة» دون ان تضايقها الاعترافات العقائدية. ذلك كان حال الاحزاب الاشتراكية في البلدان السكندينافية مع بعض التغيير. فهذه الاحزاب توصلت في السنوات ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠، باستثناء فنلندا الى تشكيل حكومات تسندها جماعات صغيرة من الليبراليين او الزراعيين. واستطاعت هذه الاحزاب، وهي تسير باطمئنان في طريق «الاصلاح الخلاق» ان تتبنى هذا التصريح للسويدي فوت Vougt: «ولنقللْ الكلام عن مشكلة الحكم والثورة ولنستوْلِ على الحكم عندما نقدر، ولْنقللْ الكلام عنه. في السويد نحن نتكلم قليلاً عن صراع الطبقات، ولكنا نعمل في مصلحة البروليتاريا»(مؤتمر باريس سنة ١٩٣٣) هذا الموقف العملي لم يكن بدون مخاطر كما ثبت ذلك من تجربة حكومتين عماليتين في بريطانيا. وبدا العمالُ الذين كانوا يواجهون ازمة اقتصادية قاسية، والذين كانوا يحتاجون الى دعم الليبراليين، فزعين جداً وتقليديين جداً في سياستهم الاقتصادية. وادى غياب برنامج دقيق والانتهازية، بدون عقيدة، في بريطانيا الى وقوع حزب العمال في ازمة انتهت باستبعاد بعض القادة: ماكدونالد، سنودن. وبعد ذلك تماسك الحزب وهو في المعارضة (حتى سنة ١٩٤٠) بصورة تدريجية وعمل بعناد من اجل وضع برنامج بناء بقصد العودة المحتملة الى الحكم.

ب) العقبات العقائدية: النمساويون والفرنسيون. ـ

في أعقاب إتفاقيات السلام، كان بامكان الإشتراكيين النمساويين، وهم الحزب الأكثر عدداً، ان يستفيدوا من الحكم، لكي يحققوا سلمياً نظاماً إشتراكياً. ولكنهم لم يذهبوا إلى نهاية هذه الإمكانية، لوعيهم (كما يقول فريدريك آدلر)، ان مسألة إنتصار البروليتاريا هي ـ قضية البروليتاريا العالمية، وليست فقط قضية إستلام الحكم في بلدٍ ما[1].

ظل الاشتراكيون النمساويون أسياد فينا، مع خضوعهم للأصول الديموقراطية ولكنهم كانوا دائمًا أقلية من جراء تكتل الاحزاب الأخرى في مجموع البلد. وفي المعارضة دعم الاشتراكيون النمساويون. بان واحد، الديموقراطية وضرورة مساندة الدكتاتورية الثورية لكي يفشلوا الردات الرجعية. وأخيراً، اعتبر الماركسيون النمساويون وهم المؤمنون بالحتمية الضيقة، أن الثورة الإشتراكية سوف تتولد حتمًا من الأزمة الملازمة للنظام الرأسمالي ومتفرعاته الدنيا. وبانتظار هذا «الحدث» كانوا يديرون بشكل ممتاز شؤون فينا التي مكنهم «تاريخها» من الاستيلاء عليها. لكن دولفيس ١٩٣٤ ثم هتلر قضيا على قوتهم.

في فرنسا بصورة خاصة كان النقاش حول موقف الإشتراكيين من الحكم حاداً وكان النقاش

(١) إن عصبة الأمم كانت تراقب النمسا عن كثب. وقد عارضت ضم هذا البلد إلى الجمهورية الألمانية رغم أن الاشتراكيين النمساويين كانوا من أنصار هذا الضم

يجري تحت الهيمنة الكاملة لصورة ليون بلوم، الزعيم غير المنازع للفرع الفرنسي للأممية العمالية، بعد مؤتمر تورس[1].

قال ليون بلوم «اليساري»: «إن الإستيلاء الثوري على الحكم الثوري الذي هو هدفنا، يعني وضع اليد على السلطة المركزية... بأية وسيلة كانت... وليس هناك من إشتراكي واحد يوافق على الإنغلاق داخل الشرعية». (تورس، ١٩٢٠). «ويمكن الإستيلاء على الحكم بشكل إحترازي، دفاعي، لقطع طريقه على الفاشيستيه أو من أجل إفراغ الرأسمالية من قدرتها على المقاومة أو الإعتداء. ولكن دون أن نسترسل للوهم القائل بأن ممارسة الحكم ضمن هذه الظروف يمكن أن تحقق الإشتراكية ولو بصورة جزئية». (مؤتمر باريس آب ١٩٣٣). وزايد القادة الرئيسيون للحزب، بول فور، ج. ب. سيفيراك على هذه الغسدية (نسبة الى غسد) الجديدة الظاهرية. وفي مؤتمر الفرع الفرنسي للأممية العمالية في آيار سنة ١٩٣٦، وبعد فوز الجبهة الشعبية في الانتخابات، كان القرار النهائي غير دقيق: «إذا تجاوزنا المرحلة القائمة... فعلى الحزب أن يوجه سيره ونشاطه نحو شعار كل الحكم من أجل كل الإشتراكية». ان القضاء الكامل على النظام الرأسمالي، هو الذي يبقى ويستمر باقياً، الى ان يتحقق بصورة كاملة، الهدف الثوري لحزبنا، وهو المقدمة الضرورية لبناء النظام الإشتراكي» ولكن بعد ١٩٣٣ اخذ بلوم يلح على «فارق»، بين «الإستيلاء على الحكم» و«ممارسة الحكم». الإستيلاء على الحكم هو العمل الثوري الوحيد من حيث انه يهدف الى التحطيم الكامل للنظام الرأسمالي والى التحول الإجتماعي: والإشتراكيون لا يتخلون عن ذلك، ويعلمون ان هذا التحول محتوم بسبب... تطور المجتمعات: (لكي تكون اشتراكياً ١٩٣٣). ونتيجة لذلك لا يستطيع الإشتراكيون، وهم يرفضون الإستيزارية، اكثر من ان يساعدوا حكومات اليسار على العيش (جهودنا البرلمانية، ١٩٣٣). و«ممارسة الحكم» تعني الإدارة التي يمارسها الإشتراكيون، لأسباب إستثنائية قليلاً ومن اجل اهداف محددة، ـ داخل النظام الشرعي القائم في اطار الرأسمالية ومع احترام الأصول الدستورية المقررة. من اجل اية غاية؟ كتب بلوم سنة ١٩٣٣ يقول: «من اجل تسريع وتيرة التطور الرأسمالي الذي يقود الى الثورة».

---

(١) كان ليون بلوم خريج دار المعلمين، ثم عضواً في مجلس شورى الدولة، حتى سنة ١٩١٩، ثم باحثا ونقادا أدبيا في المجلة البيضاء طيلة سنوات طويلة قبل الحرب. وكان شديد الحساسية، قليل الاختلاط بالناس، متحفظاً، لا يحب الخطابة. ولم يكن رجل أفعال، وكان قليل الاستعداد ليصبح زعيم حزب سياسي. وظل جورس معلمه المقتدى. وقد كان دائما ينفي اضافة اي شيء يقضي على البورجوسية وأنه من الواقع أن نجد نفس الشخص في «المحادثات الجديدة بين غوته واكرمان» (١٨٩٧- ١٩٠٠)، وفي «على المستوى البشري» (١٩٤١- ١٩٤٤): اخلاقي يهتم بالنبل وبالكرامة أكثر من اهتمامه بالفعلية، اخلاقي يرى «أن الاشتراكية هي اخلاق ودين بمقدار ما هي عقيدة». وليه من جورس، انما مع العاطفة التي تميز رجلا كهفتو مع جمالية اندري جيد. انه سنة ١٩٠٠: كان يعجب بـ: أنا دينووي وبيتري رنيسي وبروست.

في سنة ١٩٣٦ مارس ليون بلوم اول تجربة حكومية للإشتراكيين في فرنسا[1]، بخليط من الامل والخوف. «والمهم معرفة امكانية تأمين الانتقال والترتيب بين هذا المجتمع والمجتمع الذي يعتبر تحقيقه النهائي غايتنا وهدفنا». (٣١ ايار ١٩٣٦)، ورغم انه سبق له ان اعلن سنة ١٩٣٣ «ان اي اشتراكي لا يوافق على الإستسلام للحبس داخل الشرعية»، فانه خضع لقرار مجلس الشيوخ قلب حكومته، ولم يجرؤ على التدخل لصالح الحكومة الشرعية في الجمهورية الاسبانية.
وفي محاكمة ريون سنة ١٩٤١ علق ليون بلوم بنفسه على «تناقضه»: انه لم يسعى الى الحكم، وقد ابعده عن حزبه ما استطاع، ولكنه على كل حال اضطر الى «ممارسة» الحكم. ولكن بعد ١٩٣٦، وعلى عتبة التجربة اخذ يفلسف فشله الذي ولم يكن يترقبه لحظة واحدة: «نحن لا نستطيع ان نعمل شيئاً آخر غير إعداد الافكار والأشياء، من اجل مجيء النظام الاشتراكي الذي ليس بوسعنا حتى الآن ان نحققه في الوقت الحاضر» (٣١ - ٥ - ١٩٣٦، ممارسة الحكم).

ج) «الحكوميون» من حيث المبدأ.

تنادى فريق صغير جداً من برلماني الفرع الفرنسي للاممية العمالية[2]، لمواجهة «الاعيب» ليون بلوم، متذرعين بحاجة الحزب الاشتراكي الى تطليق الميثولوجيا القديمة والى الاشتراك في الحكم من اجل تحقيق اشتراكية جديدة. وبعد ان رفضت اطروحاتهم، انتهوا الى الخروج من الفرع الفرنسي للاممية العمالية وذلك بسبب «اشتراكية جديدة» ملوثة، من بعض جوانبها، بمواضيع عدة «تسلطية»).

بالمقابل، في بلجيكا، ان اغلبية الحزب العمالي البلجيكي هي التي سعت بصورة تدريجية من سنة ١٩٣٥ الى ١٩٣٩، وبعد رفضها الرسمي للماركسية في طريق ممارسة الحكم من اجل الهدف المزدوج: (والمحدود جداً): حل الازمة الاقتصادية «بالتخطيطية» وتأمين حياد بلجيكا استدراكاً للحرب. وكان اهم زعماء الاتجاه الجديد هم: ب. هـ. سباك (المرتد عن موقفه المتطرف «المحب جداً للشيوعية»)، وبصورة خاصة، هنري مين H. Man، فقيه «التخطيطية» ورفض الماركسية.

---

(١) كان للفرع الفرنسي بعد سنة ١٩١٤ أكثر من مئة نائب في مجلس النواب.

وكان له: (١٠٦ سنة ١٩٢٤
و ٩٧ سنة ١٩٣٢
و ١٤٦ سنة ١٩٣٦)

ولقد رفض دائماً الاشتراك في حكومات كارتل اليسار.

(٢) Montagnon, Marquet, Déat Renaudel, et de plusllon, et pendant quelque temps vincent Auriol, Paul Boneour. voir P. 795—796.

٤ـ البحث في الماركسية

الف) هنري دي مين.

ان كتاب «ابعد من الماركسية»[١] المؤرخ سنة ١٩٢٧، يضم الاطروحات الاساسية عند هنري دي مين؛ الا ان هذا الاخير شرح تطوره الفكري في مؤلفات لاحقة (خصوصاً: المتفرد، ١٩٤٨، والفكرة الاشتراكية ١٩٣٥).

ان حرب ١٩١٤ وضعت الشك العنيف في الماركسية كنظام تفسيري: فالجماهير، بروليتارية ام غير بروليتارية، كانت مأخوذة بالتيار العاطفي الوطني دون ان تأبه الماركسية بذلك. وانتهى مشهد الاجتماعية الديمقراطية (والحزب الشيوعي) في المانيا من سنة ١٩٢٢ الى ١٩٢٦، الى افهام هذه الجماهير بعدم ملائمة الماركسية.

وذهب دي مين، من جهة إلى ابعد مما ذهب اليه برنشتاين. فهذا الاخير لم يخاصم الا اسلوب التأويل الديالكتيكي لفلسفة تاريخ الماركسية. اما دي مين من جهته فقد هاجم الجذور: الحتمية الاقتصادية والعقلانية العلمية.

فهو يرى «ان التأويل السببي والعلمي للصيرورة التاريخية قد يوضح الظروف والعوائق التي تقف بوجه تحقيق الارادة الاشتراكية. الا ان هذا التأويل لا يستطيع تبرير القناعة التي تنطلق منها هذه الارادة. «اطروحات هبهيم» Heppenheim[٢]. ان الصراع الطبقي بالنسبة الى العمال هو الشرط المسبق لكل مطالبة اشتراكية لاحقة من اجل ازالة الظلم الذي يشكون منه الآن: ولكن لكي يؤدي هذا التحرير لطبقة، الى تحرير البشرية جمعاء، يتوجب عليه ان يبرر اهدافه واساليبه، لا بالمصلحة الخاصة، بل باحكام قيمية ذات صلاحية بشرية عامة... وبالاجمال يتوجب بدلاً من اشتقاق الاشتراكية من الصراع الطبقي، اشتقاق الصراع الطبقي من الاشتراكية». (نفس المرجع)

ان اشتراكية هنري دي مان هي في اعماقها ارادية خيارية ومرتكزة على الاخلاق. انها تعبر عن مقتضيات التعاليم الاخلاقية التي تبرر الدوافع وراء الرغبة في الاشتراكية.

«ان الاشتراكية هي نزعة من نزعات الارادة نحو نهج اجتماعي عادل. وهي تعتبر مطاليبها عادلة لانها تحكم على المؤسسات وعلى العلاقات الاجتماعية سنداً لضابط اخلاقي مقبول كونياً.

---

(١) كتب المؤلف في ألمانيا (حيث تلقى دي مان ثقافته الماركسية) تحت عنوان «سيكولوجية الاشتراكيين» والعنوان الألماني يبدو أفضل من العنوان الفرنسي من حيث إشارته إلى أن انتقاد الماركسية من قبل دي مين يرتكز على الحاجات السيكولوجية للجماهير في المجتمعات الحديثة.

(٢) إن أطروحات هنبهيم (١٩٢٨) هي نوع من التكثيف للعقيدة التي قدمها دي مان إلى جماعة من «الفابيين» المتكلمين للألمانية.

ان الاقتناع الاشتراكي يفترض اذاً وجود قرار فكري، قرار فردي وموجه نحو هدف» (نفس المرجع)[1].

هذا الهدف المحدد للبشرية هو «اكبر تطوير ممكن لقدرتها على تصور الواقع، والجيل والخيرّ وتحقيقها». ان البروليتاريا غير مكلفة من قبل التاريخ بمهمة خاصة من اجل انجاز هذه المهمة. وبالمقابل، ان الصفة المطلقة والشاملة للتبريرات الاخلاقية، وللارادة الاشتراكية. يمكن ان تضاعف حية الطبقة العاملة، لان هذه الدوافع الاخلاقية هي «اكثر قوة» واكثر «حدة، من الدوافع الاقتصادية وحدها»[2]. هذه الدوافع تستجلب ايضاً نحو الفكرة الاشتراكية المؤمنين، والفلاحين والمثقفين، واخيراً اذا رأى كل فرد في «العمل الاصلاحي المباشر للاشتراكية» التنفيذ التدريجي واليومي للفكرة الاشتراكية بالذات (وليس مجرد بدائل تحضيرية لعمل اشتراكي مستقبلي ودائماً غير ممكن الحصول)، فان شكوكية الجماهير تجاه «الاصلاحات» تزول.

وبالاختصار ان «الفرضية المادية» التي عفى عليها الزمن يجب ان تستبدل بفرضيات «سيكولوجية ـ طاقية». هنا عمل دي مان على تجديد السيكوسوسيولوجيا الموجودة ضمناً في الماركسية. ان «دوافع» الاشتراكية كانت، حتى بشكل غير واعٍ، دوافع أخروية ودينية: في حين ان شيئاً لم يستجب لهذا التوقع. واليوم، وخلافاً لتنبؤات ماركس، تتجه الجماهير العمالية نحو البرجزة او تحاول، على نحو يرثى له، ان تتزود «بثقافة من البدائل مقلدة البرجوازية الصغرى» (ما وراء الماركسية، الفصل ٨: الثقافة البروليتارية او التبرجز). ولم يحاول بيروقراطيو الماركسية ان يسدوا الهوة التي تفصلهم عن الجماهير اللامبالية، الا «باصلاحات» غير هادفة. ان السوسيولوجية الماركسية فيما يتعلق بالدولة تبسيطية وكاريكاتورية[3].

والنتائج هي بالتأكيد «ارادية» و«اصلاحية». يجب النضال يومياً من اجل تحسين وضع

---

(١) توضيحاً لفصل مخصص «للحتمية الماركسية» أورد دي مان هذه الكلمات لشيلر «الانسان يريد الاشياء تخضع... L'homme veut , Les choses doivent

(٢) كتب دي مان مؤلفاً عنوانه «لذة العمل» وفيه يواجه المطالب الصغيرة للنقابات المطالبة بحق «العمل الهين» أي، باستبعاد المشقة، وأيضاً بصورة خاصة بتحمل المسؤولية وبالاستقلال الفردي للعامل بفضل الديمقراطية الصناعية.

(٣) ما وراء الماركسية، الفصل السادس. يثور دي مان على العرف القاضي باستعمال كلمات «دولة» «برجوازية» «رأسمالية» كبدائل، أن التحليل الدقيق لمختلف وظائف الدولة ولمختلف الوسائل الاجتماعية، لمجموعة قومية يدل على أن هذه الوظائف لا يقوم بها «رأسماليون» بمقدار ما يقوم بها مثقفون. إن الدولة تتلقى، إلى حد ما، ضغط القوى الرأسمالية، لكنها تظل بمنأى عنها، إن الدولة هي قوة معقدة، ذات عناصر كثيرة وغير منسجمة. ومجال عملها، ليس هو مجال «الانتاج» بل حقل العلاقات الحقوقية والسياسية، في النظام الرأسمالي، أو في النظام الاشتراكي، «والدولة» هي الموظفون، ورجال السياسة، والصحفيون، وليس الرأسماليون ولا العمال. والمشكلة السياسية الحقة ليست تأمين هوية الدولة والارادة الشعبية. لأن ذلك أمر مستحيل، بل، تنظيم رقابة فعالة على الدولة بواسطة الارادة الشعبية. إن الحذر الشعبي وخصوصاً حذر الاشتراكيين، تجاه «حكام» الدولة أو تجاه الأحزاب، له ما يبرره، ويجب أن لا يصبح نظرية «أننا نجد في كل مكان توتراً عادياً في العلاقات بين «الجماهير والقادة». يجب أن يُعطى الرجال الذين تتجسد فيهم الدولة، الدافع لكي يخدموا «المجموعة» وعندها تصبح الدولة تدريجياً أقل ظلماً.

الشغيلة[1]، وهذه اول خطوة نحو جهدٍ لا يكل من اجل رفع مستوى القيم الاخلاقية والجمالية في احتياجات الجماهير. وعلى هذه ان ترجع الى التقوى الدينيةالتي بعثت الاشتراكية في بداياتها.

وينتقل هنري دي مان الى الواقع فيجعل من نفسه رسول «التخطيطية» اي رسول بناء متواضع انما متماسك القياسات العملية الموجهة للجهود، المقترحة لاهداف ووسائل من اجل تحسين عام المستوى المعيشة، ولظروف العمل وللامن الاقتصادي والاجتماعي. ويوصي كتابُه «خطة عمل»، المعتمدُ من قبل الحزب العمالي البلجيكي، سنة ١٩٣٣، ببعض التأميمات، وبشركات ذات اقتصاد مختلط، وبسياسة اقتصادية توجيهية، وباصلاح للنظام البرلماني.

وفي سنواته الاخيرة اعترف هنري دي مان نفسه بان افكاره قد ايقظت بعض الاصداء في كل مكان تقريباً الا انها لم تعتمد في اي مكان من قبل غالبية الاشتراكيين الاوروبيين[2].

باء) الفرنسيون «الجدد» (néos) ـ

سنة ١٩٣٠. نشر نائب شاب من الفرع الفرنسي للاممية العمالية، مارسيل ديات كتاباً عنوانه «ابعاد اشتراكية» يحتوي على كل الاطروحات التي يجب التمسك بها في وجه ادارة الحزب الاشتراكي[3].

واشتراكية ديات Déat الجديدة (الذي لم تكن له ثقافة ماركسية) معادية بعنف للرأسمالية (حول هذه النقطة ديات لم يتغير اطلاقاً) ومعادية بتصميم للفاشية (ولم يظلّ على ذلك).

هذه الاشتراكية ليست بروليتارية؛ انها تعمل مع ـ ومن اجل ـ كل المستغلين: عمال، فلاحون، حرفيون، مستأجرون، متعاضدون، والمغبونون. . . ؛ على الاشتراكية ان توحد فيما بينهم بوجه كل الذين يسيطرون على مقاليد الامور والقوى». وذلك ضمن ثلاث مراحل:

ـ اضفاء الصيغة الاشتراكية على السلطة وذلك بتوسيع رقابة الدولة حتى تشمل الحياة الاقتصادية.

ـ اضفاء الصيغة الاشتراكية على الربح: تمويل الضمانات الاجتماعية وذلك بفرض الضريبة العالية جداً على الارباح.

ـ اضفاء الصيغة الاشتراكية على الملكية: تطوير التعاضديات بشكل واسع.

---

(١) إن أقبرُ مجروراً جديداً في حي عمال، او روضة ازهار امام منزل عمالي اكثر مما اقدر نظرية جديدة حول صراع الطبقات. (الفصل ١٦٠).

(٢) وانطلاقاً من سنة ١٩٢٧ يئس دي مان ـ الذي كان يناوىء الفاشية منذ سنة ١٩٣٣ (يراجع كتابه «الاشتراكية البناءة») ـ من قدرة الديمقراطية على مقاومة هجوم الأنظمة الكليانية، ومن قدرتها على تحقيق «الاشتراكية البناءة» وفي سنة ١٩٤٠، أوصى الاشتراكيين البلجيكيين بعدم مقاومة المحتل لان، الطريق ظل حراً امام مطلبي الشعب: السلم الأوروبي والعدالة الاجتماعية، وظلّ أكثر من أي وقت مضى معادياً للرأسمالية. في سنة ١٩٤٣، قاطع الألمان وارتحل إلى سويسرا حيث مات.

(٣) في سنة ١٩٢٨ خصص اندره فيليب تعليقاً حاراً على كتاب هنري دي مان، ولكنه لم ينضم إلى الاشتراكية الفرنسية الجديدة، اشتراكية ديات وشركاه.

وفي نهاية هذه المرحلة الثالثة يستبدل الدولة باركانٍ من «المدراء» التقنيين.

ولكي تتم هذه الانطلاقة يجري الاعداد للاستيلاء على الحكم بالاعتماد على كل القوى الاجتماعية المستثمرة، وبصورة خاصة الطبقات الوسطى (اهتماماً بالواقعية)؛ انما يجب، من منطلق واقعي، القبول ايضاً بالمشاركة في الحكم تحضيراً للسبل وتهيئة للامور. وسار وراء ديات قسم مهم من الكتلة البرلمانية للفرع الفرنسي للاممية العمالية. وفي مؤتمر باريس سنة ١٩٣٣، ألح مونتانيون Montagnon على ازمة الاشتراكية، العقائدية، وعلى «جهلها» للحقائق المعاصرة، وصاغ ادريان ماركت Adrien Marquet الكلمات الاوامر الجديدة للاشتراكية الجديدة: امر، سلطة، امة[1]. واستبعد كل المجددين Neos، من الفرع الفرنسي للاممية العمالية في نهاية ١٩٣٣.

من معاداة الرأسمالية الى تمجيد السلطة، من معاداة الفاشية الى السلمية المتناهية، سار ديات وماركت، في سنة ١٩٤٠، الى حد التعاون مع العدو.

جيم) نهاية مقارنة: شمبتر Schumpeter.

توصل دي مان والاشتراكيون الجدد الفرنسيون، وهم يقترحون الذهاب «الى ابعد من الماركسية» الى تصفيتها تماماً. من الطريف عرض ما توصلت اليه استنتاجات اقتصادي ليبرالي كبير من ذات الحقبة هو: جوزف شمبتر Schumpeter.

لقد انتهى هذا الاخير ـ منطلقاً من وسائل تحليل مختلفة جداً عن الوسائل التي استعملها كارل ماركس، مبيناً خلال التحليل الاقتصادي عند هذا الاخير ـ مع ذلك الى استنتاجات اجتماعية تاريخية مشابهة لاستنتاجات ماركس (يراجع: كتاب «الماركسية، الاشتراكية، والديمقراطية»، المنشور سنة ١٩٤١). ويرى شمبتر ايضاً ان «الرأسمالية» بسبب تطورها بالذات (وخصوصاً بسبب تطور «التفكير العقلاني» الذي هو محركها) سوف تتدمر «من الداخل» وستحول الى اشتراكية. واذا كان شمبتر، اكثر من ماركس، قد اهتم بالعناصر السيكولوجية الاجتماعية، وبلعبة النكسات او الارتدادات في الميكانسمات الاقتصادية المتحولة بفعل دينامية الارادة البشرية، فان هذا الاقتصادي الليبرالي قد اهتدى الى «توقعات» كارل ماركس وبررها. وكمتشائم على الصعيد السياسي، لم ينتظر شمبتر من الاشتراكية التي يتصورها، سيادة الحرية (حول هذه النقطة يستعير الكثير من باريتو Pareto). ومع ذلك، رسم بدون اقتناع كبير إمكانية التوافق بين الاشتراكية والحرية بفضل الاشتراكيات التقدمية، وباقامة لا مركزية ضرورية (بين هو طوباويتها).

٢ ـ منذ الحرب العالمية الثانية.

مايزال البعد ينقصنا للحكم على حركة الافكار الاشتراكية منذ ١٩٤٥ نكتفي هنا بذكر وبتحديد الاتجاهات التي تبدو وكانها تميز الحقبة الجديدة.

---

(١) عندها أرسل ليون بلوم بوسط كلمته الشهيرة: «اعترف لكم أني مرتاع».

١ - التجرد تجاه الماركسية

ان المواجهة الصريحة والمباشرة لمجمل الايديولوجية الماركسية هي نسبياً نادرة.

وبالمقابل لا تندر الانتقادات الجزئية للسوسيولوجيا الماركسية خصوصاً، من حيث تبسيطها وعموميتها ولا واقعيتها[١]. وقدمت اقتراحات، بشكل غير مرتب، وتكملاتٌ وتصحيحاتٌ، ويتمُّ ابرازُ نواقص صراع الطبقات، ويركِّز الاهتمام على صعود الطبقات الوسطى، وعلى التحولات المتلازمة مع الرأسمالية وعلى سيكولوجية الجماهير. الخ.

اما البناءات الوضعية، فاجراُها يُعْرِض بصراحة عن الاطروحات الماركسية (دون ان يتوقف كثيراً عند نقدها). تلك هي بصورة خاصة حال العماليين البريطانيين الشبان الذين حرروا «المحاولات الفابية الجديدة» (١٩٥٢). لقد رسموا لانفسهم (بعد ان لاحظوا العجز والانهاك الايديولوجي في حزبهم، وفشل تجربة السنوات ١٩٠٠ - ١٩٣٠، وبعد ان اخذوا كمسلمة ان «الاشتراكية الادارية» عند الفابيين الأول، وان الايمان بالتخطيط، لم يقودا مواد مخصوصة باي فكر اشتراكي) - مهمةً وضع نظرية حديثة للاشتراكية» (ريشار. هـ. س. كروسمان Crossman) «اليوم، المهمة الرئيسية للاشتراكية هي منع تمركز السلطة، اما بين ايدي الكادرات العليا الصناعية، او بين ايدي البيروقراطية الحكومية - وبكلمة، هي توزيع المسؤوليات. وبالتالي توسيع حرية الخيار» (ر. هـ. س. كروسمان). تجاه المجتمع التكنوقراطي والمتدولن الحاضر - الذي لم يعد، بكل تأكيد، المجتمع «الرأسمالي» ولا حتماً المجتمع «الاشتراكي» - ان الاشتراكية لم تعد تنحصر بمطالب قد تجاوزها الزمن (خدمات اجتماعية مجانية، تأميمات، تشديد التوجيهية، اعادة توزيع الدخل عن طريق الضريبة المباشرة)؛ ان الاشتراكية لن تسترد حيويتها الا اذا عرضت، اضافة الى ذلك، على الشغيلة اشكالاً تعطيهم «الشعور بالمساهمة الفعلية في صنع القرارات» (س. آ. ر. كروسلاند Crosland). «المساواة» و«المسؤولية» ذانك هما الموضوعان الاساسيان للاشتراكية. اما الوسائل فهي نحو الثقافة والمكنات من اجل تفتح حر، ديمقراطية صناعية وادارة اجتماعية، تنظيم اجتماعي للصناعة، الخ[٢].

وبدأت هذه الأجهزة القيادية في الأحزاب الإشتراكية الجهود في بريطانيا، وفي المانيا والنروج والسويد، ولكن يبقى الكثير مما يجب عمله حتى في هذه البلدان.

٢ - الوعي للمهمات الدولية المترتبة على الاشتراكية.

هنا يعتبر التجديد، بدون ادنى شك، الاكثر حساسية. فالبحث المنهجي في شؤون وسبل

---

(١) ولكن لم تعد هناك ملمة في الاشارة الى هذا الانتقاد قد نما بصورة خاصة في مقالات هجومية، وفي مؤلفات صغيرة وعجالية وغير منهجية. التي لم تفتح السبيل الى مؤلفات كبرى حتى الآن.

(٢) بذل جهد مشابه في فرنسا، براجع جول موخ J Moch في مجابهات» Confrontation، واندره فيليب في «الديمقراطية الصناعية، والاشتراكية المخونة».

الاشتراكية وغاياتها، قد اتسعت، منذ ١٩٤٥، حتى شملت ابعاد المسائل الدولية التي تتحكم بمستقبل البشرية: خصومة الشرق والغرب، اخطارالتخريب بالاسلحة الجديدة، نهوض القوميات الاسيوية والافريقية، المساعدة للبلدان المتطورة بشكل غير كاف، الخ. عديدون هم الاشتراكيون الذين وعوا بعنف، عِزْي الفكر الاشتراكي المفزع تجاه هذه المسائل. ولهذا، غزرت المؤلفات والبحوث المتخصصة بهذه المسائل[1]. ويعي هؤلاء الاشتراكيون ان الاشتراكية وحدها تستطيع الاجابة على هذه المسائل، انما لقاء ثمن: الجهد الجدي في التفكير. ان الفرق محسوس بين السلمية، والدولية الشعرية قليلاً لدى اشتراكي سنة ١٩١٩ - ١٩٣٩، واهتمامات الاشتراكيين المعاصرين بالناحية التقنية من التنظيم الدولي.

٣ - التشدد المعادي للسوفيات.

ان العداء للسوفيات هو الظاهرة الابرز في الاشتراكية منذ ١٩٤٥. لقد ولى زمن «التعقيدات» والمراعاة تجاه اللينينية الستالينية. فالموجدة. والشعور بان مصير الديمقراطيات الليبرالية مرتبط بالقوة الاقتصادية والعسكرية للولايات المتحدة قد دفعا معظم الاشتراكيين نحو «المعسكر الغربي» («او العالم الحر»).

الا ان البعض احتفظ بالرغبة في الاستقلال تجاه الولايات المتحدة وحاول ان يجد في بناء الجماعة الاوروبية وسيلة توازن نسبي. واكثر ندرة هم اولئك الذين يجددون للاشتراكية سبيل الحيادية الناشطة في خدمة وتعايش سلمي وتعاون بين كل الدول المتطورة تقنياً من اجل خدمة الشعوب المتطورة بشكل غير كاف.

٤ - سعياً وراء اخلاقيات

ظلت مشكلة ايجاد اخلاقية للاشتراكية، والتي كانت من هموم برودون، وبرنشتاين، وهنري دي مان، المبتغى الاكبر للاشتراكية الحديثة.

وهذا الاحتياج يبدو اليوم مؤكدا بصورة جازمة جداً، بحيث يمكن القول ان كل تردد قد زال. ان الاشتراكية حسب قول البعض، هي وحدها، وقبل كل شيء، التأكيد على امر اخلاقي وهذا الموضوع قد سيطر ايضاً على فكر ليون بلوم (كتابه: على الصعيد الانساني، سنة ١٩٤١) كما عند اندره فيليب (الاشتراكية المخونة، ١٩٥٧) وكما عند العماليين الانكليز الشبان.

ويجب ان نسجل هنا تلاقي هذا الاتجاه مع الاتجاه الذي ارتسم لدى بعض المثقفين الماركسيين اللينيين المتهومين «بالتحويلية او التصحيحية». انما تجب الاشارة هنا الى ان هذا البحث

(١) في فرنسا ركز جول موخ على المسائل الديلوماسية والستراتيجية (براجع جنون الناس رلافون ١٩٥٤) واندره فيليب على إزالة الاستعمار وبناء أوروبا اشتراكية. وفي بريطانيا تعتبر هذه المسائل الهم المشترك لاتورين بيفان (بديهل التخوف ١٩٥٠) وللفابيين الجدد الشبان.

عن اخلاقية لاشتراكية جديدة ادى الى تقارب - ارتسم في فرنسا عقب السنوات ١٩٣٠ - بين الايديولوجية الاشتراكية، وبعض الحركات ذات الاستلهام المسيحي[1] او الليبرالي. ودون ما رغبة في افتعال التقاربات، التي كثير منها طويل الامد، وبعضها الآخر لما يرتسم بعد، يمكن الاستنتاج بان محاولات التجدد واعادة النظر في الفكر الاشتراكي جعلت الحدود الايديولوجية اكثر غموضاً مما كانت عليه قبل سنة ١٩٣٩ وخصوصاً قبل سنة ١٩١٤.

القسم الثالث: الفاشية والوطنية الاشتراكية

مسائل المصطلحات: الفاشية والكيانية

في اللغة الدارجة، تدل الفاشية ليس فقط على عقيدة في ايطاليا، ولكن ايضاً على عقيدة في المانيا الهتلرية وفي كل الانظمة ذات الاتجاه المشابه نوعاً ما (اسبانيا فرنكو، برتغال سالازار، ارجنتين بيرون، الخ).

وليس من الوارد اطلاقاً التخلي عن مثل هذا العرف العميق المترسخ. انما تجب الاشارة الى واقعة ان هذا العرف هو من اكثر الاعراف قبولاً للمناقشة: فهو يقرن بين مذهبين - القومية الاشتراكية والفاشية - متماثلين من غير شك، من عدة نواحٍ. الا انهما قد ازدهرا في أُطُر مختلفة، كما ظهرا بضخامة مختلفة. وبكلام محدد، من الافضل اطلاق كلمة فاشية على ايطاليا موسوليني واستعمال كلمة «القومية الاشتراكية» عندما يتعلق الامر بالمانيا الهتلرية.

وقد شاعت كلمة كليانية (شمولية Totalitarisme) منذ عدة سنوات، خصوصاً في الولايات المتحدة على قلم كارل ج. فريدريك Carl. J. Friederich. والتعبير سهل، الا انه ينطلق هو ايضاً من مماثلة قابلة للجدل: بين «الدكتاتوريات الفاشية» من جهة والنظام السوفيتي من جهة اخرى. ولا ينكر كارل فريدريك الفوارق التي تفصل هذين النمطين من الانظمة، الا انه يرى:

١ - انهما اكثر قرباً فيما بينهما من اي نظام سياسي آخر.

٢ - ان الامر هو ظاهرة خاصة بالقرن العشرين، قرن التكنولوجيا الحديثة والديمقراطية الغليظة. ويرى فريدريك ومدرسته، ان الكيانية تختلف بعمق عن الاستبداديات، والدكتاتوريات، والتحكميات السابقة. في كتابه المعنون «الشمولية والدكتاتورية والفردانية» Totalitarian deictatorship and autocracy الذي كتبه بالتعاون مع ز. بريزنسكي Z. Brzezinski، يبرز فريدريك ستة ضوابط للكيانية:

١ - ايديولوجية رسمية، اي هيكلاً رسمياً لعقيدة شاملة يغطي كل مظاهر الحياة البشرية.

٢ - جهاز حزب فرد مقادٍ بيد «دكتاتور».

---

(١) يكفي أن نذكر - بين الكثير - الجهود التي بذلتها مجلة «الفكر» أو «حركة» المسيحية الاجتماعية في فرنسا، وجهود تلامذة دو سيتي في إيطاليا حول موبيه و «الفكر» تراجع الصفحة ٨٣٨.

٣. ـ جهاز رقابة بوليسي.
٤. ـ حصر كل وسائل الدعاية.
٥. ـ حكر او حصر كل الوسائل العسكرية.
٦. ـ الرقابة المركزية وتوجيه الاقتصاد باكمله.

ويلاحظ ان خمسة من هذه الضوابط هي ذات طابع تأسيسي، وواحد فقط ـ الاول ـ هو ذو طابع ايديولوجي. واذا كانت مؤسسات مختلف البلدان «الكيانية» من جهات كثيرة متقارنة، فان المشابهة قلّما تبدو فيما يتعلق بالايديولوجيات. ان استعمال كلمة «كيانية» من شأنه ـ او عند البعض ـ من اهدافه ـ اخفاء الفوارق المتعلقة في جوهر الانظمة، كما من شأنه الايحاء بالمقاربات التي ليست دائمًا من النوع المُقْنِع.

اولوية العمل

ليست الفاشية عقيدة، واقل منها القومية الاشتراكية ايضاً، «عقيدتنا هي الفعل»، صرح موسوليني سنة ١٩١٩، ولم ينفك يردد بان العمل يُفَضِّلُ القول، وان الفاشية ليست بحاجة الى معتقد بل الى انضباط: كتب سنة ١٩٢٤ يقول: «نحن الفاشيست عندنا الجرأة على رفض كل النظريات السياسية التقليدية. نحن ارستقراطيون، وديمقراطيون، ثورويون ورجعيون، بروليتاريون ومناهضون للبروليتاريا، سلميون ومعادون للسلميين. يكفي ان تكون لنا نقطة واحدة ثابتة: الامة» La Nation. ولم يشعر موسوليني بالحاجة الى اعطاء الفاشية عقيدة الا حوالى سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠. ومع ذلك كانت هذه العقيدة مبهمة وانتهازية نوعاً ما.

اما هتلر، فقد رفض خلال الحملة الانتخابية، سنة ١٩٣٣، ان يقدم برنامجاً، وقال كل البرامج عبث، المهم هو الارادة البشرية؛ وكفاحي Mein Kampf هو سيرة ذاتية عاطفية ودعوة الى العمل اكثر مما هو مؤلف عقيدة. ان احاديث هتلر في الروشننغ Rauschning هي احاديث رجل تملكه بعض الافكار الثابتة، وليست هي اطلاقاً افكار مُنَظِر.

ان عقيدة موسوليني او هتلر، اوشيانو أو روزنبرغ تنتهي اذاً الى عدد قليل من المبادىء، هي قبل كل شيء مبادىء عمل. ولكن الفاشية ليست فقط عقيدة موسوليني، والقومية الاشتراكية لا تقتصر على الافكار السياسية عند هتلر. ان المبادىء والمؤسسات هي اقل اهمية من الانتساب الى النظام، ان زيغان البعض وجرائمه هما اقل اهمية من التوقيع على بياض المعطى لهذا البعض. بعض المؤلفات، كمؤلف الدكتور فرنسوا بايل F. Bayle «سيكولوجية واخلاقية القومية الاشتراكية» (P. U. F. 1953)، تنزع الى تقديم القادة كاناس منحرفين تماماً في معظمهم، او مختلي الشعور فيزيولوجياً. ان هذه الاطروحة جديرة بالاهتمام، الا ان دراسة القادة يجب ان لا تنسينا الاتباع. ويقول آخر، ليس من الائق تحليل مضمون العقيدة الفاشية او العقيدة القومية الاشتراكية واغفال التنقيب عن الاسباب التي تفسر انتشارهما.

١ ـ قومية مغلوبين ـ

ان الفاشية والقومية الاشتراكية قد انبثقتا عن الحرب، انهما بالدرجة الاولى ارتكاس مهانة قومية امام الهزيمة، وهما يترجمان ايضاً ضياع المقاتلين القدامى الذين دمغتهم الحرب بعمق والذين شعروا انهم غرباء في وطنهم (يراجع رواية ارنست فون سالومون Ernest Von Salomon المنبوذون Les Reprouvés).

شكلت مجموعات المحاربين القدامى النواة الاولى للتنظيمات الفاشية وللقوميين الاشتراكيين[٩] وفي فرنسا، عارض فريق «صلبان النار» بشدة، النظام الديمقراطي، ايام الكولونيل دي لاروك La Rocque، وقبل ان يعقدوا معه نوعاً من التحالف النصفي. الا ان حركات المحاربين القدامى لم تعرف، في فرنسا على الاطلاق ـ فيما بين ١٩١٨ و ١٩٣٩، عنف المجموعات المماثلة في ايطاليا وبصورة خاصة في المانيا. اذ لم ينس المحاربون القدامى الفرنسيون مطلقاً انهم كانوا منتصرين، والمحاربون القدامى الالمان انهم ينتمون لامة مغلوبة بالطبع ليست الفاشية والقومية الاشتراكية فقط حركات حماس قومي. ان القضية هي قضية قومية من المغلوبين او المهانين.

٢ ـ «الاشتراكية الحقة» ـ

ولدت الفاشية والقومية الاشتراكية من البؤس ومن الازمة، ومن البطالة ومن الجوع. وهي اول ما ظهرت ظهرت كحركات يأس وعصيان ضد الليبرالية وضد خرافات الآلة والتقدم: ان اطلاق الحرية للمصالح الاقتصادية لا يثير الا الكوارث، والسلامة لا يمكن ان تتأتى الا عن شكل جديد من الاشتراكية: فكانت القومية الاشتراكية.

أكد غوبلز Goebbels ان القومية الاشتراكية هي «الاشتراكية الحقة» فهذه لا تقوم على اثارة الطبقات بعضها ضد بعض، بل لحملها على العيش معاً، ولتوحيدها داخل الجماعة القومية. تصورٌ معارض للماركسية بكل تأكيد، الا انه يدخل ضمن نطاق تراث طويل: تراث فيخته Fichte و «دولته التجارية المغلقة»، وتراث ليست List و «نظامه القومي للاقتصاد السياسي» وتراث رودبرتوس Rodbertus، ولاسال Lassalle ودونغ Dühring، وتراث عقائديي الثورة الالمانية» ومن بينهم يجب ذكر اوزولد سبنغلر Spengler وارتورمولرفان دنبروك Arthur Moeller Van den Bruck بصورة خاصة. والمؤلَّف الابرزُ عند سبنغلر ـ الاكثر تميزاً من كتابه «تقهقر الغرب». على شهرته ـ هو من غير شك كتاب الاكراه والاشتراكية. Preussentum und Sozialismus المنشور في ميونيخ سنة ١٩٢٠، وفيه يعرض سبنغلر لرسالة المانيا: الدفاع عن حدود الحضارة الاوروبية ضد اسيا والاجناس الملونة. ان الديمقراطية السياسية قد تأخرت بسبب التصنيع وبسبب تعقلية

(٩) يراجع حول هذه النقطة، رينه ريمون René Remond ، المحاربون القدامى والسياسة «المجلة الفرنسية للعلوم السياسية» نيسان ـ حزيران ١٩٥٥ ـ ص ٢٦٧ ـ ٢٩٠.

مسرفة. يجب تطهير الاشتراكية من استنادات الماركسية الى الدولانية والى صراع الطبقات ودمجها في التراث البروسي من الانضباطية ومن السلطة.

يعرض مولر فان دنبروك في كتابه Das Dritte Reich «الرايخ الثالث» «بان لكل شعب اشتراكيته»؛ ولما كان ماركس يهودياً فهو غريب على الحس القومي؛ ان الاشتراكية القومية الحقة ليست مادية بل مثالية؛ وصراع الطبقات يجب ان يحل محله التضامن القومي؛ وحدها الامة المتحدة تتوفر لها القوة اللازمة لكي تستطيع العيش في هذا العالم المضطرب.

اما موسوليني فيؤكد هو ايضاً بان الفاشية هي فلسفة وان هذه الفلسفة هي قبل كل شيء روحانية: «الدولة هي قوة، ولكنها قوة روحانية». هو ايضاً يدين صراع الطبقات كتب «الفاشية تناقض الاشتراكية التي تجمد الحركة التاريخية في صراع الطبقات وتتجاهل وحدة الدولة، التي تذيب الطبقات في حقيقة واحدة اقتصادية واخلاقية». ان شعلة حملة الفؤوس (الفاسيو)هي رمز الوحدة والقوة والعدالة.

من المؤكد ان التصاريح «الاشتراكية» لدى الفاشستيين تظل الى حد بعيد تكتيكاً وشفهية. ورغم التوق الى تحقيق «الاشتراكية الحقة» لم تنل الفاشية ولا القومية الاشتراكية من قوة الاوليغارشية (حكم القلة) او رأس المال الكبير؛ بل بالعكس، ان صناعيي الرور ولومبارديا، وكبار الملاكين العقاريين الايطاليين لم يقتصدوا في دعمهم لهتلر ولموسوليني (يراجع كتاب دانيال غيران D. Guérin، الفاشية ورأس المال الكبير). وهكذا بدت الفاشية والقومية ـ والاشتراكية «كدكتاتوريتين محافظتين» موريس دوفرجه M. Duverger.

وقد أخِذَ قسم كبير من جيوش الفاشية والهتلرية من الطبقات الوسطى، ومن كادرات الصناعة والتجارة، ومن الملاكين العقاريين الصغار. وتأخذ الدكتاتوريات زعماءها، وبصورة خاصة زعماءها الثانويين من الفئات الاجتماعية المهددة بان تصبح بروليتارية، والمحكومة عليها بالاعدام، من جراء التطور الاقتصادي، والتي تقاسي اشد المقاساة ايام الازمة.

احد مؤرخي سيرة موسوليني، باولو مونلي Paolo Monelli، بذل جهده، حديثاً، لكي يثبت ان «الدوتشي» كان المثال الكامل للبرجوازي الصغير» (ميلانو ـ منشورات Garzanti، ١٩٥٤) Mussolini piccolo borghese انما لا يجب مع ذلك التسرع في الاستنتاج بان «الفاشية هي ثورة قامت بها الطبقات الوسطى». انها هي التي تقدم الكادرات، والخطوط الرئيسية للايديولوجية، الا ان الفاشية وجدت اتباعاً في كل الاوساط. حتى في الاوساط البروليتارية. ومن المهم فضح تصور، ينطلق من غوغائية بدائية تميل الى تقديم الفاشية كحركة بورجوازية صغرى يمولها رأس المال الكبير، من دون اية مساهمة شعبية.

الواقع اكثر تعقيداً والمعلومات ـ غير الكافية لسوء الحظ ـ المتوفرة عن سوسيولوجيا الفاشية تثبت، تباين الانتساب. في سنة ١٩٢١ كان عدد المسجلين في الحزب الفاشي ١٥٠,٠٠٠ من

بينهم ١٨,٠٠٠ ملاك عقاري؛ ١٤,٠٠٠ تاجر و ٤٠٠٠ صناعي؛ و ١٠,٠٠٠ عضو من المهن الحرة؛ و ٢٢,٠٠٠ مستخدم (ثلثهم من الموظفين) وحوالى ٢٠,٠٠٠ طالب اي حوالي ٩٠,٠٠٠ عضو غير عامل، ولكن الستين الفاً الباقين جندوا من بين العمال الزراعيين (الذين يشكلون الفئة الاكثر عدداً، ومن بين البروليتاريا المدينية. في المانيا، يوازي منحنى المنتسبين الى الحزب القومي الاشتراكي، تقريباً، منحنى البطالة (براجع جدول الصفحة ١٩٠ من كتاب السيد كروزى M. Grouzet، العصر الحديث P. U. F. ١٩٥٧).

٣ـ الفاشستية كشعر ـ.

قدمت الفاشية الى هذه العناصر الآتية من جميع طبقات المجتمع ايماناً مشتركاً، كتب روبرت برازياك R. Brasillach «الفاشية هي شعر القرن العشرين بالذات». وقبل ان يعدم بقليل اعلن اخلاصه «للفاشية الكونية للشبيبة؛ الفاشية هي مرض العصر بالنسبة الينا».

ـ شعر الجماعة والجمهور، والسهرات المشتركة والاغاني الجماعية، الفاشية بالنسبة الى برازياك هي قبل كل شيء صداقة.

ـ شعر الانضباط والنظام، بمعنى القرون الوسطى للكلمة. وكان الجراميذ «باليلا» الموسولينيون نوعاً من السلك المغلق، له تدريبه وقسمه، الخ. هذا الموضوع «السلك» هو الذي اغرى جداً مونتلانت Monterlant وحمله على كتابة كتابه «مدار حزيران» Solstice de juin» قبل أن ينضم بتعالٍ الى السلك البرجوازي. من «السلك» الى النظام، مونترلانت أو زوال عظيم من العظماء De L'Ordre à l'ordre, Monterlant, ou la Disparition d'une majuscule.

ـ شعر الشباب والجسد، والحياة المادية، والهواء الطلق. كتب ردريو لاروشيل: «مع دوريو الذي حلم هو ايضاً بإشتراكية فاشستية، سوف تتغلب فرنسا المعسكر على فرنسا «الابوية» Apero وعلى فرنسا المؤتمرات». ويضيف: «التعريف الأعمق للفاشية هو التالي، انها الحركة السياسية التي تسير بأكثر ما يكون من الصراحة ومن التجذر، في اتجاه ثورة الآداب الكبرى، وفي اتجاه بعث الجسد ـ الصحة الكرامة، الأوج، البطولة ـ، وفي اتجاه الدفاع عن الإنسان ضد المدينة وضد الآلة».

ـ شعر العمل والخطر، شعر الحرب، وتمجيد الفضائل الرجولية. الحرب وحدها تمكن الإنسان من اظهار مقدرته الحقة، انها تقيم فوق الحدودوغيرها الاخوة العجيبة فيها بين المقاتلين. وهكذا يمكن ان تكون الحرب طليعة التفاهم العام وذلك بإعانتها على الوصول الى مجتمع اوروبي، (وهو موضوع بارز عند دريو)، ثم الى فاشستية كونية.

ولم تكن هذه المواضيع محصورة بالفاشيست الفرنسيين

«الزعيم الساحر».

قبل ان تكون سياسة تعتبرُ الفاشية ميثولوجية. فهي تفرض نمطاً قبل ان تقدم برنامجاً. انها

تهتم بالديكور، بالجماهير، بالإخراج المسرحي، بالشعارات الكبرى. وضع موسوليني النظام الفاشستي تحت آية روما القديمة (دكتاتورية، طلائع حملة الفؤوس الرومانيين، البحر لنا، ...). واستعان هتلر لخدمة القومية الإشتراكية بكل عجائب الرومنسية الالمانية: ليالي نورانبورغ، عش النسر في بركتسغادن، التمجيد الوثني للالعاب الاولية سنة ١٩٣٦ (براجع فيلم ليني فون ريفن تال).

بين الزعيم وشعبه يقوم إذاً اتصال لم يجر مثيله في اي نظام سياسي سابق. اتصال وثيق، ذو طبيعة مادية، حتى انه يرتدي اشكالاً هستيرية جماعية. وبرأي الفريد روزنبرغ الذي يستعمل بكثرة التشبيهات البيولوجية: الزعيم له مهمة اساسية هي: «تأمين سريان الدم العرقي»: «ان الشعب بالنسبة الى الزعيم هو كمثل اللاوعي الى الوعي». وهكذا يحصل نوع من التنويم المغناطيسي، ان وجود الزعيم يبعث النشوة. عبر احد القضاة الكبار الألمان عن عواطفه امام هتلر بما يلي: «عندئذٍ جاءت رجفة السعادة الكبرى. نظرت في عينيه ونظر في عيني، ولم يعد في ذهني الا رغبة واحدة: هي ان اعود الى بيتي فأبقى وحيداً مع هذا الاحساس الضخم الذي حطمني». واعترف مناضل قديم امام هرمن روشن الذي اورد هذه الكلمات في كتابه «ثورة العدمية:» «ان شخصية الفوهرر تدخل حتماً اكثر فأكثر في السر وفي العجائب فهي تظهر فقط عندما تجد الامة نفسها في منعطف حاسم من مصيرها، وذلك بأعمال خارقة او بخطب نادرة. اما باقي الوقت فإنها تختفي كما يختفي الخالق وراء المخلوق حتى تزيد في العجيبة وفي القدرة على العمل... وقد يأتي اليوم الذي يتوجب فيه تقديس الفوهرر من اجل اتمام عمله وسيتولى رفاقه في الحزب وخلصاؤه، عندئذٍ، تقديسه».

واستناداً الى مثل هذه النصوص اشار بعض الكتاب امثال روجيه كيوا الى تعابير ماكس وبر في السلطان السحري للفوهرر[1]: «اني اعيش بكم وانتم تعيشون بي» يراجع اهمية مجاز الطنبور ومجاز المغنطيس عند هتلر: الزعيم هو بوق النفس الجماعية وهو حافز الحيوية القومية» الخ).

اللامساواة

تؤكد الفاشية والقومية الاشتراكية على اولوية اللاعقلاني: «ليس العقل الغالي في التدقيق هو الذي انقذ المانيا من محنتها، هذا ما كان يعلنه هتلر امام خلصائه، ان العقل لم يكن لينصحكم بالمجيء إلي، بل الايمان وحده هو الذي امركم بذلك»، القضية اذاً هي: «الايمان، الطاعة، النضال».

---

(١) السحر «الشاريسما» تعني لغوياً هبة من العناية الألهية. ويعارض فردريك وزيتزنسكي استعمال هذا التعبير بشأن هتلر. ويرى ماكس وبر «إن الزعيم الساحر» الذي يتناقض «مع الزعيم التقليدي» ومع «الزعيم العقلاني الشرعي» هو موسى أو المسيح أو محمد. وهتلر لا يدخل ضمن هذا النمط.

وهكذا يلتقي موسوليني وهتلر على المفهوم السوريلي «نسبة الى سوريل» للخرافة التي تحفز الجماهير وتجعلها ترن بنفس الاندفاع. قال موسوليني سنة ١٩٢٢: نحن خلقنا اسطورتنا.. واسطورتنا هي الامة، عظمة الامة» ويُعَنْوِنُ وزنبرغ كتابه: خرافة القرن العشرين.

هذه اللاعقلانية تتزامل بالطبع مع تصور تفاوتي للمجتمع. ان الفاشية والقومية الاشتراكية تعاديان مبادىء الديمقراطية المساواتية والاقتراع الشامل. ويهاجم موسوليني قانون العدد. يقول: ان الفاشية لا توافق على أن العدد، لمجرد كونه عدداً، يمكن ان يدير المجتمعات البشرية. وهو ينكر أن العدد يمكن أن يحكم بواسطة الإستفتاء الدوري: ويؤكد على اللامساواة الحتمية المخصبة المفيدة لبني البشر... وأدلى هتلر بأحاديث مماثلة: «من الممكن أن نرى جملاً يمر من خلال ثقب الأبرة أكثر من أن نكتشف رجلاً عظيماً بواسطة الانتخاب». ثم يؤكد «إن تاريخ العالم هو من صنع الأقليات» وهكذا يبدو موضوع النخبة في الواجهة. ولم يتساءل موسوليني ولا هتلر طويلاً، عن أصل النخبات ولا عن تكوينها. إنها موجودة وهذا هو المهم. ومن الملحوظ أن نرى أن موضوع النخبة قد لاقى في نفس الحقبة تحبيذاً متساوياً عند دعاة الفاشية وعند أولئك الذين ينادون بإنقاذ الديمقراطية الليبرالية ويجعلها أكثر فعالية، أمثال التكنوقراطيين قبل ١٩٣٩. إن موضوع النخبة كان له مصير غامض، وهو نتاج لا عقلانية ومنفعية بدائيتين في أكثر الأحيان. ويرى موسوليني أن الأمر يتعلق بتفوق الحكام، المؤهلين وحدهم للحكم، في حين أن هتلر نادى بتفوق العرق الآري وبرسالة الشعب الألماني: يقول «إن دور الأقوى هو السيطرة على الأضعف لا الإندماج معه». أما الضعفاء فعليهم أن يعترفوا بتفوق الأقوياء، ودور الدولة هو بالضبط «تذويب الطبقات في حقيقة إقتصادية وأخلاقية واحدة».

الدولة

تنتهي الفاشية إذن إلى تمجيد الدولة التي هي وسيلة الأقوياء وضمان الضعفاء.

أفضلية الدولة: الدولة هي كل شيء، إنها الأقوى. والأفراد كلهم تابعون للدولة: كل شيء من أجل الدولة، كل شيء بواسطة الدولة.

وحدة الدولة. الدولة هي كل، هي كتلة. والدولة الكليانية لا تقبل بفصل السلطات. وفكرة المقابل، العزيزة على قلب مونتسكيو وتوكفيل. تتناقض مع النظام الكلياني.

الكليانية السياسية: كل معارضة تتحطم الكليانية الفكرية: حقيقة الدولة، الدعاية، تجنيد الشبان، لا شيء يوجد في الدولة غير الدولة. من هنا عبارة موسوليني الشهيرة في سكالاميلانو سنة ١٩٢٥: «كل شيء في الدولة ولا شيء خارج الدولة».

ان فكرة اولوية الدولة وفكرة وحدة الدولة مرتبطتان تماماً. «ويؤكد موسوليني ان ما يسمى بالازمة لا يمكن ان يحل الا بالدولة وضمن الدولة».

وتربط الفاشية والقومية الاشتراكية الاقتصاد بالسياسة، وتصران على اولوية السياسة. «الدولة بحسب رأي هتلر هي جهادٌ عرقي وليست تنظيمًا اقتصادياً».

وقد صرخ في اوج التضخم: «الاقتصاد هو شيء ثانوي. يعلمنا تاريخ العالم انه لا يوجد شعب توصل الى العظمة عن طريق الاقتصاد».

ويرى مسيو بريلو Prelot ان دكتاتورية موسوليني هي «حكم الدولة» «وحكم الفرد» و «دكتاتورية» بآن واحد. ولم يسبق مطلقا ان مجدت الدولة بمثل ما مجدت من قبل موسوليني. فالدولة بالنسبة اليه هي بآن واحد وعيُ الشعب وارادته» «وهي حقيقة ذات الفرد». ويتكلم موسوليني عن الدولة وكأنها كائن حي او جهاز، ولكن الدولة بالنسبة اليه ليست فقط جسداً؛ انها «واقع فكري واخلاقي»، «انها فكر الأمة الماثل»، «لها ارادة، ولهذا توصف بأنها دولة اخلاقية».

ويرى موسوليني ان الدولة هي حقيقة سابقة للأمة ومتفوقة عليها. فالدولة هي التي تخلق الأمة وهي التي تسمح لها بالتفتح: ومسارّات موسوليني، الواردة على لسان شيانو تدل تماما ان الدوتشي لم يكن لتخدعه الفضائل الوطنية والعسكرية للأمة الإيطالية: ان عظمة ايطاليا يجب ان تكون من صنع الدولة الفاشية ومنها وحدها. الفاشية هي نظرية الدولة الأمة، اكثر مما هي نظرية الأمة الدولة. يقول موسوليني: «ليست الأمة هي التي تخلق الدولة كما هو السائد في الاعتقاد الطبيعي القديم الذي كان يستخدم كأساس دراسات رجال الفقه الدستوري في الدول القومية من القرن التاسع عشر. وبالعكس الدولة هي التي تخلق الأمة وتعطي للشعب الواعي، لوحدته الأخلاقية، ارادة، وبالتالي وجوداً فعلياً».

تصور القومية الإشتراكية بشكل آخر علاقات الدولة بالامة. لا تلعب الدولة «القومية - الإشتراكية» الا دور الوسيلة، والآلة. ان الحقيقة الأساسية هي الشعب «فولك VOLK». الشعب الألماني ليس فقط مجموع الألمان في القرن العشرين انه حقيقة تاريخية وبيولوجية، انه بآن واحد الجنس الألماني وتاريخ ألمانيا. والدولة «القومية الإشتراكية» ليست إذن إلا لحظة في المصير الألماني. هذه الفكرة عن الدولة، المعتبرة كإنبثاق عن الفولك تختلف تماماً عن الفكرة الفاشية. والفوارق تتفسر بآن واحد بالتراث الجرماني القوي، وبتأثير الفلاسفة والمؤرخين الألمان، وبصورة خاصة بكون الدولة الألمانية يوم تولي هتلر الحكم، كان ذات كنه آخر غير كنه الدولة الإيطالية بُعَيْدَ الحرب. كان على موسوليني ان يصنع الدولة الإيطالية اما هتلر فكان عليه ان يستخدمها وان يعطيها أسطورتها لا ان يخلقها.

سمات الفاشية الخاصة: النقابية Corporatisme

الخصوصية في الفاشية الإيطالية هي نقابيتها: وزارة النقابات، المجلس القومي للنقابات، غرفة الطلائع والنقابات. ولأول وهلة تحملنا هذه النقابية الى التفكير بعقيدة «الأكسيون فرنسيز»،

وبنظرية الهيئات الوسيطة. وكانت عقيدة موسوليني تذكر بالخير وبالشاء من قبل قسم كبير من اليمين الفرنسي الذي لم يكن يخفي عداءه لألمانيا الهتلرية. والواقع ان النقابية الفاشية لا تشبه الا سطحياً نقابية «الأكسيون فرنسيز»، التي كانت أساساً وسيلة للتوازن بوجه نفوذ الدولة[1]. والنقابات الإيطالية كانت في خدمة الدولة. وكما قال Goëtan Pirou: «لم يكن الأمر يتعلق بنظام يُنظم ذاتياً المصالح الإقتصادية بقدر ما كان واجهة ذكية تظهر من خلالها السلطة السياسية التي تمارس دكتاتوريتها على الإقتصاد كما على الفكر» وليست القضيةُ قضيةً نقابيةً مماثلةً لنقابية العهد الفرنسي القديم بقدر ما هي نظرية الدولة النقابية. والمؤسسات النقابية ليست تدل الا على تدجين المصالح الإقتصادية. وكلمة نقابة في نظر موسوليني يجب ان تؤخذ بمعناها الإصطلاحي «دستور مجسد» وهذا الدستور المجسد هو الوظيفة الجوهرية للدولة وهو الذي يؤمن وحدتها وحياتها.

العنصرية والمجال الحيوي في العقيدة القومية الاشتراكية

ان الأفكار السياسية عند هتلر، بحسب رأي آلان بولوك تنطلق من الداروينية الخالصة: فالمبادىء الأساسية في سياسته هي الكفاح والعرق والتفاوت ـ وكلها تتناقض مع السلمية والدولانية والديمقراطية. وقد قدمت نظريات عرقية سابقاً، وخصوصاً من قبل غوبينو، ومن قبل فاشي دولا بوج (الأري ودوره الاجتماعي، ١٨١٩، ومن قبل هوستون ستيوارت شمبرلن. (ركائز القرن التاسع عشر ١٨٩٩). ولكن العنصرية القومية الاشتراكية كما عرضها هتلر في الفصل ١١ من كتابه كفاحي، بعنوان: «الشعب والعنصر»، او من قبل الفريد روز نبرغ في «اسطورة القرن العشرين» هي حقاً ليس لها سابق: «الشعوب التي ترفض الاحتفاظ بنقاء عرقها بذات الوقت وحدة روحها... ان خسارة نقاء الدم يحطم السعادة الداخلية، وينحدر بالانسان دائماً وأبداً، كما ان النتائج الجسدية والأخلاقية لا يمكن ان تنمحي». ولم يسبق مطلقاً ان عبر عن عداء للسامية بمثل هذا العنف. وخصوصاً لم يسبق للدولة ان تولت الى هذا الحد ابادة منهجية لكل اولئك الذي اعتبر عرقهم غير نقي.

وفي حين انطلقت الامبريالية الفاشية من بقايا الماضي ومن الرغبة في مد السلطة الايطالية بآن واحد، ارتبطت عقيدة المجال الحيوي ارتباطاً وثيقاً بعقيدة الشعب والعرق، والشعب الألماني كجهاز يحتاج الى المجال الضروري له ليعيش. وجاءت الجغرافيا السياسية تدعم المطامح الألمانية التي استعادت المطامع الجرمانية الموسعة. ولكن البانجرمانية الهتلرية تختلف اختلافاً كبيراً عن البانجرمانية السابقة لسنة ١٩١٤. في ألمانيا غليوم الثاني كانت الجرمانية تستوحي بصورة خاصة

---

(١) نجد نفس الاستناد إلى الهيئات الوسيطة ونفس الحذر تجاه الدولة في بيان الأربعة عشر Manifeste des Quatorze ، المعد في الجزائر بتاريخ ٢٣ تموز سنة ١٩٥٨ والذي كان يدعو لقيام «هيئة نقابية».

البحث عن الأسواق والمنافذ والمزاحمة المرة في ما بين الاقتصادات القومية. البانجرمانية الهتلرية لا ترتكز على تحليل عميق للحقائق الاقتصادية. انها سياسية أكثر مما هي اقتصادية، وانه تعتمد الكفاية الذاتية لا التوسعية. أكد هتلر سنة ١٩٣٢ انه لا يمكن الاستيلاء على العالم بالوسائل الاقتصادية ان سلطة الدولة هي التي تخلق الظروف الضرورية للتجارة وليست التجارة هي التي تسهل السبيل أمام التوسع السياسي. ان عقيدة المجال الحيوي هي سياسية عسكرية، صوفية، وغير اقتصادية: يجب ان يدخل في الرايخ الكبير كل اولئك الذين يجب ان يكونوا منه حتى ولو كانوا فقراء حتى ولو كان مستوى معيشة كل فرد منهم سوف يتدنى. ان العدد هو أكثر أهمية من الرفاهية، والقوة اهم من الثروة.

وهكذا وضعت ألمانيا الهتلرية نفسها ضمن اقتصاد الحرب. ومنطق النظام يستدعي الحرب، ولكن النظام الهتلري بعد انتصارات مدوية، سوف تكون نهايته في الحرب.

الفرنكية (نسبة الى فرنكو) ـ ان مؤسسات اسبانيا الفرنكية تشبه الى حد بعيد مؤسسات ايطاليا الفاشية، ولكن الفرنكية تختلف عمقاً عن الفاشية الايطالية.

١ ـ لقد استقرت الفرنكية في بلاد قاسية فقيرة قليلة التصنيع، تحلم بعظمتها الماضية، على انها توقفت منذ زمن بعيد عن لعب دور مهم في السياسة العالمية، وهي لم تطالب بدور امبريالي رسولي على الطريقة الايطالية الفاشية.

٢ ـ في حين ان الفاشية قد انتصرت سلمياً وشرعياً اقرت الفرنكية سيطرتها بفضل قلب نظام الحكم، ثم على أثر حرب أهلية لا تنسى ذكراها بسهولة. لقد أثارت حرب اسبانيا في الرأي العام الفرنسي، وخصوصاً الكاثوليكي، أزمة تشبه قضية دريفوس، فمن جهة كان هناك الذين يرون الفرنكية كحرب صليبية جديدة، وهناك من جهة اخرى برنانوس، موررياك، مالرو، كاموس والفرق الدولية... ومن بين الفرنسيين الذين بلغوا الاربعين الآن، عديدون هم اولئك الذين ولدوا على فكرة «السياسة» مع الحرب الاسبانية. لقد تطور النظام الفرنكوي تطوراً كبيراً منذ الحرب الأولى فبدلاً من تقليد الأنظمة الفاشية اتجه النظام نحو الديمقراطية الجزئية ونحو احياء الملكية. ان الايديولوجية الفرنكية، المائعة تماماً، الشديدة التأثر بالضغوطات، اتبعت مسار منحنى السياسة الاسبانية. وسماتها الأكثر ثباتاً تبدو كما يلي:

أ ـ يعتمد النظام على الكنيسة الكاثوليكية مثل «ظل الله Opus Dei» وتستند العقيدة في شكل مكثف على اولوية الشيء الروحي وعلى القيم المسيحية، وعلى رسالة الغرب. ونقاء الكاثوليكية الاسبانية يتعارض بداهة مع الاضطرابات ومع مخاطرات الكاثوليكية الفرنسية.

ب ـ الركيزة الثانية للنظام هو الجيش. فالجيش هو الذي حمل الجنرال فرنكو الى الحكم، وعلى الجيش يعتمد من أجل احلال النظام. والعقيدة الفرنكوية تراتبية وتسلطية.

ج ـ والنظام الفرنكوي هو نظام الملكية والتراتب الاجتماعي الاشد وطأة منه في اي مكان

آخر. لأن الطبقة الوسطى الاسبانية ليس لها نفس القوة التي للطبقة الوسطى الايطالية او الألمانية؛ يوجد في اسبانيا هوة عميقة بين الارستقراطية والبروليتاريا؛ ولهذا فان السوسيولوجيا الفرنكوية تختلف تماماً عن سوسيولوجية الفاشية.

د ـ في مجال السياسة الخارجية تميزت الفرنكوية بميزتين رئيسيتين، منذ انهيار القومية الاشتراكية والفاشية، هما الاسبنة (اي التضامن مع بلدان أميركا اللاتينية)، والجهود لاقامة علاقات وثيقة مع العالم العربي ـ والدعاية الفرنكوية تكرر دائماً بان اسبانيا هي البلد الأوروبي الوحيد الذي يفهم العالم العربي والذي يوافق على تطلعاته. «المرجع سالازار» La «Référence salazar». في كتابه المسمى «القانون الدستوري والمؤسسات السياسية» يفرق موريس دو فرجي بين: «الدكتاتوريات الابوية» (اسبانيا فرنكو وبرتغال سالازار) «والدكتاتوريات الجمهورية» (تركية الكمالية).

ان التعبير «الدكتاتوريات الابوية» يبدو أكثر انطباقاً على برتغال سالازار أكثر من انطباقه على اسبانيا فرنكو. كل شيء باهت في هذا البلد حيث تقتصر الحياة السياسية على ابسط مظاهرها، وحيث الاهواء مهدأة، وحيث يبدو الزمن متوقفاً، وحيث يسود ما يسميه البعض بالاعتدال، وما يسميه البعض الآخر بالامثالية. فرنكوية فاضلة، ابوية، غنية بالاستناد الى الأخلاق والى الشرف. وامتداح سالازار معروف في بعض اوساط اليمين الفرنسي، والكتب في تمجيد سالازار لا تعد.

هناك مسألتان تطرحان في نهاية هذه الابحاث السريعة. المسألة الأولى تتعلق بفرنسا: هل يمكن الكلام عن فاشية فرنسية؟ ـ والسؤال الثاني ذو مرمى أبعد: هل عاشت الايديولوجية الفاشية بعد نهاية ايطالية الفاشية وألمانية الهتلرية؟.

الفاشية الفرنسية ـ من العبث الانكار بان الفاشية والقومية الاشتراكية قد وجدتا في فرنسا اتباعاً؛ ولكن من الاسراف بدون شك، كما بين ذلك بحق رينه ريمون Remond وهو يحلل ايديولوجية «الصلبان النارية» «croix de feu» ـ رغم بعض التشابه، وصف بعض التجمعات ذات الميول المحافظية العميقة، بالفاشية: والدليل على ذلك، احتقار الفاشيين «الحقيقيين» لهذه الفاشية الكاذبة، فاشية الأسواق الخيرية والبيوعات الصدقاتية (يراجع شهادة جون بيار ماكزنس في كتابه: «تاريخ السنوات العشر»، وشهادة برازيلا في كتابه: «ما قبل حربنا» «Notre avant - guerre».

والواقع، ان الفاشية الفرنسية لم تسرب قبل سنة ١٩٣٩، إلا الى حلقات ضيقة، وإذا وضع جانباً حزب دوريو Dauriot ـ فإن هذه الفاشية كانت بصورة خاصة فاشية مثقفين: فاشية خريج دار المعلمين (برازيلا Brazillach)، ومحارب قديم (دريو لاروشيل)،وأحد النبلاء الريفيين (الفونس دو شاتو بريان)، فاشية شرسة (رباتة Rebotet) فاشية أكاديمية (أبال بونار)، فاشية أدبية خالصة. في حين كان المثقفون موضوعين في موضع الشبهة في ألمانيا وفي ايطاليا، اتجهت الفاشية

الفرنسية الفردية جداً عن الحقائق الاقتصادية، الى المزج بين السياسة والأدب والى جعل الفاشية شعراً.

بقاء الفاشية؟ - «كتب برازيلا في سجنه قبل وفاته بأيام: «قلت لنفسي إن الفاشية لن تموت» ولم تخيب الأحداث في السنوات الأخيرة هذه الثقة. ومع ذلك يجب أن لا نخلط الأرجنتين البيرونية ومصر ناصر، مع ألمانيا هتلر وايطاليا موسوليني. فالايديولوجيات التسلطية التي انتشرت في أميركا اللاتينية وفي الشرق الأدنى، لا تتفق مع الرسميات التقليدية للفاشية. ونجاحها لا يفسر لا بفعل رأس المال الكبير (الذي كان في الأرجنتين معادياً تماماً للبيرونية) ولا للخوف الكبير لدى الطبقات الوسطى (التي لا يشبه نفوذها نفوذ الطبقات في البلدان الغربية) ولا الأزمة الاقتصادية (إذ نشأت البيرونية في عز الازدهار). فالايديولوجيات التسلطية أو الكليانية التي ظهرت بعد الحرب هي قوميات من البلدان المتخلفة أكثر مما هي فاشستيات من النمط التقليدي.

ويبقى أن نعرف ما إذا كان توافق إذلال الكرامة للكرامة القومية مع أزمة اجتماعية ومع القرف العام من السياسة والسياسيين، لا يمكن أن يساعد، في بلد غربي على قيام فاشية تنسجم مع قوانين هذا النمط. وتكون هناك مخاطرة أكيدة في استبعاد مثل هذا الاحتمال استبعاداً كلياً.

القسم الرابع - تأملات حول التقهقر ومحاولات التجدد

ان انتشار الشيوعية ونهوض الفاشستيات المفاجىء يسيطران بشكل بارز على تاريخ الأفكار السياسية في القرن العشرين. ولكن من الواضح ان تاريخ القرن العشرين لا يقتصر على تاريخ الشيوعية ولا على تاريخ الفاشستيات. فالليبرالية والمحافظية تبقيان منتشرتين انتشاراً واسعاً، ولكن العقائديين الليبراليين والمحافظين يتساءلون ما اذا كان عصر بعض الليبرالية وبعض المحافظية لم ينقض. واذا كانت الايديولوجيات الموروثة من القرن التاسع عشر قد عفا عليها الزمن أم لا، او انها تحتاج على الأقل لاعادة النظر.

هناك كلمتان استعمالها شائع: «ما وراء» و«الجديدة»: «ما وراء الماركسية» (هنري دي مان، ١٩٢٧)؛ «ما وراء القومية» (تيري مولنيه، ١٩٣٨)... الليبرالية الجديدة، المحافظية الجديدة، النقابية الجديدة، القومية الجديدة، الاشتراكية الجديدة.... ويبقى ان نقيس ما هو جديد حقاً في هذه المحاولات التجديدية: ذلك هو موضوع هذا القسم الأخير.

١ - تأملات حول الانحطاط وافكار حول النخبات

١- موضوع الانحطاط

منذ بداية القرن، كان موضوع الانحطاط مطروحاً باستمرار: انحطاط الأمم («انحطاط

اوروبا»[١] «تقهقر الغرب»[٢]، «تقهقر الحرية»[٣]، «تقهقر الأمة الفرنسية»[٤]. لم يكن هذا الموضوع جديداً، الا انه ارتدى بعد الحرب العالمية الثانية ضخامة لم يسبق لها مثيل، وبرز، وبشكل مختلف جداً، في أغلب البلدان التي تعتبر نفسها امينة على الحضارة.

ولكن اذا كان من السهل فضح انحطاط ما. فانه من الأصعب ايجاد علاجات اخرى غير العلاجات المسماة: حلم المثالية في الحكم (فاليري) او اللجوء الى القوة (سبنغلر)، او الدين (توينبي)، او المغامرة، او الفن (مالرو).

أ ـ اللجوء الى المثقفين: فاليري Valery ـ ان ارتكاسات بول فاليري (١٨٧١ ـ ١٩٤٥) هي ارتكاسات مثقف فرنسي، مثقف جداً، وفرنسي جداً. لا شك انه يؤكد في عبارة شهيرة بأن الحضارات فانية ويضيف ـ بصيغة المستقبل السابق، كما هي العادة في الخطب التأبينية ـ ان اوروبا لم يتيسر لها سياسة تعبر عن تفكيرها». ولكن المهاجات التي وجهها ضد التاريخ، والمناديات التي وجهها الى الأوروبيين لكي يتعلموا كيف يتخلصون من ماضيهم، تنطلق من تمييز جذري بين نظام الفكر ونظام السياسة، ومن حلم ايديوقراطي. ويحلم فاليري. وهو المعجب بالمنهج، «بسياسة فكرية»، وبمجتمع مفكرين».

يوجه فاليري ثلاثة انتقادات الى السياسيين:

١ ـ لم تعرف اوروبا كيف تسيطر على العالم. وهنا يبدي مؤلف كتاب «نظرات حول العالم المعاصر» حنيناً الى نوع من الامبريالية الاوروبية. وفي سنة ١٩٤٥ اعترف بأن هزيمة الروس أمام اليابانيين، وهزيمة الاسبان أمام الامريكين كانتا نقطة انطلاق افكار حول انحطاط اوروبا.

٢ ـ لم تعرف اوروبا كيف تحقق وحدتها. الا انه لا يبدو ان فاليري يميز بوضوح بين الوحدة والتوحيد فالحقب التي يشير اليها بداهة، هي حقب السيطرة، كحقب الامبراطورية الرومانية او نابليون.

٣ ـ وأخيراً، وهنا المأخذ الأساسي على فاليري، ان لاوروبا سياسة مادية ويفضل فاليري «حكومة الفكر»، على حكومة «المستبد العاقل». وفي سنة ١٩٣٤ قدم لكتاب آ. فرّو A. Ferro وعنوانه «سالازار، البرتغال ورئيسها»، وبعد ان أكد على كرهه للسياسة في تصريح تمهيدي، اخذ يحلل بمحبة «فكر الدكتاتورية» : «ان صورة الدكتاتورية هي الجواب الذي لا مفر منه والغريزي

---

(١) Titre d'un livre a'Albert Demangeonù1920.

(٢) ù ù ò d'Oswald Spengler, 1920.

(٣) . . . Daniel Halèvy, 1931.

(٤) . . . . Robert Aron, et Armaud Dandieu, 1931.

تقريباً»، الذي يقدمه الفكر عندما لا يرى في ادارة الأمور، السلطة والاستمرارية والوحدة التي هي مميزات الارادة العاقلة وهيمنة المعرفة المنظمة».

لا شك ان هذه الأحكام تبقى تجريدية تماماً، ولكن بالضبط من المفيد ان نشير الى ان فاليري، وهو يندد بانحطاط اوروبا، يبدي عدم قدرته على الخروج من الاطر الفكرية التي يحاكم. فكر جاف وقصير، منطو على نفسه، لا يرى مخرجاً آخر من انحطاط اوروبا الا فكر المفكرين الاوروبيين: أليست اميركا نفسها امتداداً للفكر الأوروبي»؟ (نص سنة ١٩٣٨، مستعاد في كتابه نظرات... Regards صفحة ١٠٥ ـ ١١٣.

ب ـ اللجوء الى القوة. سبنغلر Spengler ـ ان انحطاط الغرب (يراجع الكتاب: Der Untergang des Abendlandes ١٩٢٠) لمؤلفه اوزولا سبنغلر، الذي سبق ان تكلمنا عنه بمناسبة القومية الاشتراكية ، هو تحليل جرماني نموذجي للانحطاط الغربي. ينطلق هذا التحليل من خاصتين كلاسيكيتين في الفلسفة الألمانية:

١ ـ التمييز بين التاريخ والطبيعة، فكرة المصير التاريخي المختلف بصورة، جذرية عن السببية العلمية.

٢ ـ التمييز بين الثقافة والحضارة فالثقافة هي جهاز حي يبدأ بالتطور باتجاه الوضوح، والقوة والوعي، انما تعقب هذه المرحلة الصاعدة مرحلة هبوط تتجمد فيها الثقافة فتصبح حضارة: «لكل ثقافة حضارتها الخاصة، والحضارة هي المصير المحتوم لكل ثقافة». وينطلق فكر سبنغلر من نوع من التطورية المستوحاة من البيولوجيا: «الثقافات هي أجهزة والتاريخ الشامل هو بيولوجيتها العامة». وكل ثقافة في نظر سبنغلر تجتاز نفس المراحل التي يجتازها الجهاز الحي: ولادة، طفولة، شباب، نضج، شيخوخة. «ويؤكد سبنغلر: ان الانحطاط ليس كارثة خارجية بل هو خراب داخلي».

يميز سبنغلر بين ثلاثة انماط كبرى للروح تتوافق مع ثلاثة انماط من الثقافة مختلفة أساساً: الروح الابولية apo llinienne[1] (روح الثقافة القديمة)، الروح الفوستية (روح الثقافة الغربية)، والروح السحرية (روح العرب). ان ألمانيا في صميم الثقافة الفوستية (الاصلاح والنهضة)، في حين ان اسبانيا وفرنسا، كمثل اثينا وروما سابقاً، قد دخلتا الى غير رجعة في طريق الانحطاط، والسبب الرئيسي للانحطاط، في نظر سبنغلر هو «التحول الكذاب Apseudomorphose او مزيج الثقافات: لقد تحولت الثقافة الفرنسية الى حضارة مع ثورة ١٧٨٩، عندما استعادت فرنسا، المريضة بفعل التأثيرات الاسبانية والايطالية، من انكلترا المبادىء الديمقراطية؛ ان فرنسا، كما يصفها سبنغلر، لم تعد اذاً غير بلد تافه، يترقبه النظام الاستبدادي.

---

(١) أبو لون آله النور والفنون والغيب عند الاغريق.

ان العلاج الذي يقترحه سبنغلر على مواطنيه ينطلق من انعزالية فكرية خالصة: ان المانيا لن تنجو من الانحطاط الا اذا انكفأت على نفسها، والا اذا استوحت الفضائل البروسية الخالصة: تلك هي خلاصة «بروسيا والاشتراكية». Preussentum und Sozialismus (1920).

جـ - تيولوجية التاريخ: توئبي - يرى توينبي، كسبنغلر، ان الحضارة الأوروبية قد تقدمت كثيراً في دروب الانحطاط، «فعظمة اوروبا التي لم تكن لتنازع سابقاً في العالم، تكشف انها لم تعد الا فضولاً تاريخياً، محكوماً عليه بالاعدام... ولا يمكن الخطأ في الأمر: فعقب الحرب العالمية الثانية اصبح افول نجم اوروبا، واقعاً ناجزاً، وعلى كل يبدو توينبي وكأنه يفصل بين مصير اوروبا ومصير الحضارة الغربية؛ ويبدو، من جهة ان نهاية اوروبا لا تعني بالضرورة نهاية الحضارة الغربية، ومن جهة أخرى، ان نهاية الحضارة الأوروبية لا تعني موت المسيحية «ان حضارتنا الغربية قد تهلك، ويمكن الظن ان المسيحية لن تستمر فقط بل انها ستنمو ايضاً حكمة واهمية... ان غاية عالمنا هي ان يصبح مقاطعة في مملكة الله».

وتحتل التأملات الدينية مكاناً أكثر فأكثر اهمية في تآليف توينبي الذي ينتقل بحسب تعبير هنري مارو H. Marrou «من نظرية في الحضارة الى تيولوجية التاريخ: ان الحضارة تظهر وتختفي ولكن «الحضارة» (بحرف تاجي) عرفت كيف تتجسد في نماذج جديدة في نوعها.

في نهاية بحثه الطويل. يبدو توينبي وكأنه يستنتج ان حضارتنا مآلها، كغيرها من الحضارات التي سبقتها الى الزوال؛ ولكن هذه الرؤية لا تروعه، لانه يعلم ان المسيحية سوف تعلو فوق انهيار الحضارات.

د - من التاريخ المغامرة الى التاريخ التراث: مالرو - ان موضوع الانحطاط الغربي يقترن في الغالب باللجوء الى الشرق لجوءاً يظهر بقوة في تآليف مالرو الأولى: «اغراء الغرب» (١٩٢٦)، «الدرب الملكي» (١٩٣٠)، الفاتحون».

ولكن هناك عند مالرو كما عند توينبي فكرتان عن التاريخ: من التاريخ المغامرة (الفاتحون، والى حد بعيد «القدر والوضع البشري» La Condition humaine والأمل». ينتقل مالرو الى التاريخ - الأرث «جوزات التنبورغ» وخصوصاً ملحق «الفاتحون» ثم الى المتحف الخيالي. في ملحق «الفاتحون» (حيث يورد مالرو نص محاضرة القيت في قاعة بلييل Pleyel، في ٦ آذار ١٩٤٨)، توجد هذه الجملة التي يمكن ان تنسب الى الجنرال ديغول: «ليست السياسة هي التي تهمني بل التاريخ».

ان موضوع الانحطاط (الأوروبي او الفرنسي) وموضوع الضعة الذي هو من نتائجه، مستعادان كثيراً في العصر الحاضر، حتى ليسهل تعداد المراجع. والأمثلة الأربعة التي امددناها والتي اخترناها ايضاً متنوعة ما أمكن، تتجه، مع ذلك، الى اثبات ان التأملات حول الانحطاط قلما تنتهي الى تحديد أية سياسة.

٢ ـ موضوع النخبة:

اقترنت التأملات حول الانحطاط، غالباً، بالتفكير حول النخبات. ولم يكن اللجوء الى النخبات مقصوراً بالفعل على ايطاليا موسوليني او على ألمانيا الهتلرية. فقبل مجيء الفاشستية، والقومية الاشتراكية، اشار عدة مؤلفين من المجاهرين نوعاً ما، بالليبرالية، الى البون الذي يفصل الحكام عن المحكومين، واخضعوا مقولات الديمقراطية الليبرالية للفحص من جديد.

الف ـ النخبة برأي باريتو (Pareto) كان فيلفردو باريتو (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) ايطالياً من أم فرنسية، وقد امضى قسماً من حياته في سويسرا، وكان نصيراً متحمساً لليبرالية الاقتصادية. انتقد تدخل الحكومة في الشؤون المالية والمصرفية. وقد ندد بالتبذير في المشاريع الصناعية الحكومية. وناهض العسكرانية والحمائية. ان ما تحتاجه ايطاليا، هو فقط نظام يؤمن لها «النظام والحرية، واحترام القوانين والملكية الخاصة».

الا ان هذا الخصم اللدود للاشتراكية (يراجع بصورة خاصة كتابه «المذاهب الاشتراكية»)قد أخذ بتقهقر البرجوازية الحاكمة، وقارن بطيبة خاطر، حالة المجتمع الحديث بانحطاط الجمهورية الرومانية. ان شرط «التوازن الاجتماعي» هو «تنقل النخبات».

وقد وضع باريتو، وهو يرفض، الفكرة الماركسية عن الطبقات الاجتماعية، في المرتبة الأولى مذهبه حول فكرة النخبة وكان يرى في التفريق بين النخبة والجمهور امراً أساسياً. وكان يعتقد ان النخبة هي دوماً قلة صغيرة، وان سمة اي مجتمع هي قبل كل شيء سمة نخبته.

والنخبة، في نظر باريتو، ليست منفتحة تماماً ولا هي منغلقة تماماً. ان الطبقات الحاكمة تسعى دائماً للبقاء في الحكم، انها تستخدم الحيلة عندما لا تمتلك القدرة والقوة الاكراهية، الا انها تخضع لضغط الجماهير، وعليها ان تتجدد دائماً بفضل جديد يأتيها من الطبقات الدنيا. ان الحركية الاجتماعية هي أفضل واق من الثورات.

وقد لاحظ باريتو، وهو يستعيد التمييز الكلاسيكي بين «الأُسُوْد» «والثعالب» في المجتمعات الحديثة سيطرة الثعالب المؤسفة، ان النخبات البورجوازية، في اوج انحطاطها بفعل الافتقار الى التجدد الكافي. انها تبدو وكأنها تبرع، اما في الشطارات التافهة، او في اعمال خيرية بدون فعالية «وكل نخبة غير مستعدة للقيام بمعركة من اجل الدفاع عن مواقعها هي في غمرة انحطاطها: » «ولا يبقى امامها الا ان تخلي المكان لنخبة اخرى، تتمتع بالصفات الرجولية التي تنقصها هي».

هذا الاعجاب بالرجولة هيأ باريتو لاستقبال الفاشية بتحبذ. وعلى هذا فقد صرح في رسالة موجهة بتاريخ ٨ اذار ١٩٢٣ الى صديقه كارلوبلاكسي، بان الفاشية هي الحركة الوحيدة «والتي يمكن ان تنقذ ايطاليا من اشرار كثيرة. ومع ذلك ظلَّ باريتو ليبرالياً، ومن الجائز الظن انه كان قد اعترض على الفكرة الفاشستية (للدوتشي). وفي مقاله الاخير، المنشور في ايلول ١٩٢٣ في المجلة الاقتصادية Gornale Economic، طالَبَ بحريةِ الصحافةِ، وحضَّ الحكومةَ على الاعتدال.

والخلاصة لم تستطع التأملات حول الانحطاط، ولا الافكار حول النخبات ان تقدم لليبرالية ما يمكن ان يساعدها على التجدد.

باء) موسكا Mosca والطبقات الحاكمة ـ

ان الايطالي جيتانو موسكا (١٨٥٦ ـ ١٩٤١) هو الذي اشاع فكرة «الطبقة الحاكمة السياسية»، في كتابه: «عناصر العلم السياسي» الذي تعود طبعته الاولى لسنة ١٨٩٦.

كان موسكا يؤمن بالعلم السياسي ومبدأ هذا العلم يبدو له مرتكزاً على التميز بين طبقة الحكام وطبقة المحكومين. ان السلطة لا يمكن ان تمارس لا من قبل فرد ولا من قبل مجموع المواطنين، بل من قبل قلة منظمة «وكلما كانت الجماعة السياسية اكبر، كلما قلّ عدد الحكام».

والطبقة الحاكمة يمكن ان تكون مفتوحة (ديمقراطية) او مغلقة (ارستقراطية). وهذا التميز النسبي فيما يتعلق بتأليف الطبقة الحاكمة مستقل عن التمييز فيما بين النظم الاوتوقراطية (حيث السلطة تأتي من فوق) والنظم الليبرالية. وعلى هذا توجد بحسب رأى موسكا اوتوقراطيات ديمقراطية (الكنسية الكاثوليكية) ونظم ليبرالية ارستقراطية.

وموسكا، المصنف من قبل برنهام، في الصف الاول من المكيافيليين، ينتقد الديمقراطية انتقاداً حاداً، الا انه يظل متمسكا بنوع من الليبرالية الارستقراطية السائرة على خط فلسفة الانوار ويقول: ان البلد الاكثر حرية، هو البلد الذي تكون فيه حقوق المحكومين مصانة بصورة افضل ضد اهواء الحكام وامزجتهم وضد استبداديتهم. ان الحرية برأي موسكا هي توازنٌ لا وحدة. ولا يعتبر موسكا من اتباع الكلية (مذهب فلسفي يقول باحتقار العرف والتقاليد والرأي العام..) في السياسة، انه لا يريد نزع السياسة عن الاخلاق. ويمثل عهد موسوليني، بالنسبة اليه، ليس فقط نهاية النهج الذي انتقد بل نهاية القيم التي احب.

جيم) ماكس ويبر Max Weber والبيروقراطية ـ

ان تآليف ماكس ويبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) هي من الضخامة ومن الغنى بحيث تقتضي التأويلات الطويلة. ونحن لا نستطيع هنا ألا ان ندون باختصار بعض اللمحات.

١ ـ ساهم ماكس ويبر الى حد بعيد في ابراز اهمية البيروقراطية. ان نمو البيروقراطية في نظره هي الظاهرة الرئيسية في المجتمعات الحديثة. وبهذا الصدد انه يظن ان اي نظام، رأسمالياً كان ام اشتراكياً ليس بمنأىً من هذه الدفعة البيروقراطية. والمشكلة الرئيسية ليست في الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية، بل في تنظيم العلاقات بين البيروقراطية والديمقراطية. وليس من المطلوب، كما عند ماركس، خلق مجتمع ما بعد البيروقراطية، بل في تطوير المجتمع البيروقراطي بالذات. وكما يقول تالكوت بارسون Talcott Parsons، تلعب البيروقراطية، في نظر ماكس ويبر، نفس الدور الذي يلعبه صراع الطبقات عند ماركس.

٢ـ ماكس ويبر هو ليبرالي يخشى عقلنة الوجود. انه يخشى على الفرد من الزوال. وخشيته هذه على الفرد تتطابق مع تصوره «للزعيم الساحر» الذي يعرف كيف يقيم بينه وبين الجماهير اتصالاً مباشراً وغامضاً. وكما اشار ريمون آرون، ان سياسة ماكس ويبر هي بطولية اكثر مما هي واقعية.

٣ـ ابرز ماكس ويبر احاسيس القومي الالماني الا ان قوميته ترتكز على انتشار الثقافة اكثر مما ترتكز على انتصار القوة. هذا الرجل الذي يسميه مِنِّك Meinecke «مكيافل المانيا» لم يقل مطلقاً بان الغاية تبرر كل الوسائط، وربما جعله تصوره «للزعيم الساحر» يكن استلطافاً موقتاً لهتلر، الا ان انسته وكرهه للكذب كانا، بدون ادنى شك، قد ابعداه عنه بسرعة، «ان سياسة ويبر، وهي تعبير عن تمسك بالوضوح، إنتهت الى تفضيل الحقيقة على العمل، والقيمة الانسانية، على الفعالية وحدها. . . لقد حَلِمَ بالخصومة فيما بين الابطال او بين الامم الطاهرة: تلك هي طوباوية سياسته (ريمون آرون).

دال) روبير ميشالس والاوليغارشية. ـ

بالنسبة الى روبرت ميشال (١٨٧٦ ـ ١٩٣٦) كما بالنسبة الى ماكس ويبر يعتبر الميل الى الاوليغارشية تفاعلية مشتركة، بين كل التنظيمات المهمة. وكلاهما يستنتج أن المجتمعات الاشتراكية هي كالمجتمعات الرأسمالية بيروقراطية واوليغارشية.

في كتابه «الاحزاب السياسية» والذي يحمل عنواناً آخر. . . «بحث حول الاتجاهات الاوليغارشية في الديمقراطيات»، يربط روبرت ميشالس دراسة الحكومات والاحزاب السياسية في نظرية عامة للتنظيمات. . «لا يمكن تصور الديمقراطية بدون تنظيم». وكل تنظيم يتطلب تخصيص المهام، وتمييزاً اوضح فأوضح بين الجمهور وحكامه. ويثبت ميشالس، وهو يدرس بصورة خاصة الحزب الاجتماعي الديمقراطي والنقابات الالمانية، أن سيطرة الجماهير هي وهم خالص. . «عندما تحدث مشكلة بين الحكام والجماهير فالنصر هو دائمًا للحكام، اذا عرفوا كيف يظلون متحدين». وما يسميه ميشالس قانون الاوليغارشية الحدي أو الحديدي Loidairain يرتكز ليس فقط على ميل الزعماء الى تثبيت والى تقوية سلطتهم، بل ايضاً، وربما خصوصاً على الجمود الطبيعي لدى الجماهير الى تسلم عن طيبة قلب حقوقها الى قلة من الاختصاصيين، ويندد ميشالس اذاً، عرضاً ببعض الأوهام المساواتية. فالميل الى البيروقراطية يبدو له كونياً في العالم المعاصر، والاتحادات العمالية ليست خروجاً على القاعدة. ومع ذلك يستنتج ميشالس. . أنه علينا أن نختار الديمقراطية كأهون الشرين». لا شك أنه لا علاج فعال حقاً بالنسبة الى الاوليغارشية، الا أنه ليس من الواجب الكف عن القيام بالمحاولة مهما كان الأمل بها ضئيلاً، فإنه سوف يوجد دائمًا معارضون جدد يهاجمون الاوليغارشية باسم الديمقراطية. «وهذه اللعبة الفظة لن تنتهي، ربما، أبداً. . .

تفكير واضح وأثبات على عدم الفعالية. فلا عمل باريتو ولا عمل موسكا، ولا عمل ماكس

ويبر، ولا عمل ميشالس ـ مهما كانت أصالتها، وربما بسبب هذه الاصالة ـ كلها لا تؤدي الى العمل: وكلها تضل على صعيد الاثبات، ولكنها جميعاً غير مؤهلة لتكون المركز الهندسي لقوة سياسية جديدة. فالمتمسكون بالليبرالية غير المساواتية لم يروا هذه الارستقراطية الليبرالية المرتجاة والمأمولة، تصل الى الحكم. ان الدعوة والدعاية للنخبات، بدلاً من ان تنشط الليبرالية السياسية قدمت السلاح لخصومها. اليس من حل آخر غير الصمت او غير الصفاء المتوحد امام اولئك الذين يرفضون مغامرات الفاشستية اكثر من رفضهم خرافات المساواتية؟

٢ ـ ازمة الليبرالية

هل عصر الجماهير هو بالضرورة «عصر الاستبداديات»؟[1]. ان حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨، حتى ولو امكن اعتبارها حدثاً محتملاً، كان يمكن تفاديه، ام كانت حقاً، كما يؤكد فقهاء الايمان الجديد، حصيلة تناقضات هي في صميم الرأسمالية؟ الم يحن الوقت بعد لرفض الليبرالية الاقتصادية من اجل تركيز الحرية السياسية اليس من الواجب التوقف عن اعتبار الليبرالية ككتلة، والبحث بعيداً عن الليبرالية، عن «طرق الحرية»؟ اليس من الواجب اعتبار بعض تدخلات الدولة كامر لا مفرّ منه بل ومفيد؟ ماذا يجب عمله لكي تشكل الليبرالية، فيما بين الفاشستية والشيوعية المتصرة المتوسعة، قوة ثالثة[2]؟ كل هذه الاسئلة طرحت نفسها بحدة خاصة عقب ازمة ١٩٢٩. ان الازمة الاقتصادية هي التي نبهت الى هذه الازمة الفكرية، ازمة الليبرالية، التي كانت كامنة منذ كارثة ١٩١٤ ـ ١٩١٨. ثم ان ازمة الليبرالية هذه، ارتدت اولاً مظهر صراع بين الاختصاصيين الذين يتواجهون بافكارهم حول وسائل معالجة ركودٍ اقتصادي.

ولكن الصراع هو اكثر عمقاً. فهو يهم ليس فقط الاختصاصي بل رجل الشارع، وليس فقط العقائد الاقتصادية بل الافكار السياسية. وبوجه اولئك الذين مايزالون يحنون الى ليبرالية ازلية ـ والذين يصفون انفسهم عن خاطر، بالليبراليين الجدد ـ يقوم اولئك الذين يسعون الى تنظيم الليبرالية، ويفكرون بفعاليتها اكثر مما يفكرون بنقائها.

١ ـ ليبرالية وطانية La Crise Nastalgique

يؤكد «الليبراليون الجدد» بان مبادىء الليبرالية تظل صالحة تماماً، ولكنها لم تطبق اطلاقاً بشكل كافٍ. واذاً يكفي، للخروج من الازمة، ـ التي هي قبل كل شيء ازمة اقتصادية ـ العودة الى مبادىء الفردانية والمزاحمة الحرة. كل الضرر يأتي من تدخلات الدولة التي تتدخل فيما لا يعنيها.

هذه الاطروحة، الدفاعية اساساً، معروضة نوعاً ما، بدقة وبراعة، ولكنها اوحت بعلة

---

(١) عنوان كتاب ايلي هالفي Elie Halévy نشر سنة ١٩٣٨.

(٢) إن التعبير «القوة الثالثة» الذي اشتهر بعد الحرب العالمية الثانية، كان مستعملاً قبل السنة ١٩٣٩، يراجع «القوة الثالثة لجورج إيزار G. IZARD خصوماته مع إمانويل مونية Emmanuel Mounier.

مؤلفات نشرت في عدة بلدان. يؤكد جاك ريوف Jacques Rueff مايلي: «كل حقارات نظامنا، وجدت متابعها في تدخل الدولة» («لماذا ابقى ليبرالياً، رغم كل شيء»، (X). ازمة، ١٩٣٤). لقد ثار ببلاغة ضد رقابة الاسعار في «النظام الاجتماعي» (١٩٤٥).

في كتابه عن «الاشتراكية» المترجم عن الالمانية سنة ١٩٣٨، انتقد ليدويغ فون ميز Ludwig Von Mises بعنف الاقتصاد الموجه. وبرأي لويس بودان Lowis Baudinان اهم مساوىء تدخلات الدولة هي انها تضطهد النخبات التي يعتبر «وجودها ضرورياً لتأمين النظام ولحفز التقدم» هذه الفكرة موسعة بصورة خاصة في «مشكلة النخبات» (١٩٤٣) وفي «فجر الليبرالية الجديدة» ١٩٥٣.

ومع رفض كل شكل للاشتراكية. بصورة حاسمة، يعتبر لويس روجيه L. Rougier، من جهته، انه من المناسب الاقرار للدولة، لا بدور اداري بالتأكيد، بل بوظيفة تشبه وظيفة بوليس الطرق: «كتب يقول في «الخفايا الاقتصادية»، ان الليبرالية البناءة، التي هي الليبرالية الحقة، لا تسمح باستعمال الحرية لقتل الحرية.... ان الليبرالية المتسترية (ليبرالية «دعه يعمل دعه يمر»، قد تتشابه مع النظام الطرقي الذي يدع السيارات تتجول بدون قانون الطريق. ان زحمة السير ومضايقاته، سوف لن تعد ولن تحصى.... ان الدولة الاشتراكية تشبه نظام سير تعين فيه السلطة، بشكل امري، ولكل فرد، متى يجب عليه اخراج سيارته، والى اين يذهب وباي طريق.... الدولة الليبرالية الحقة هي التي يستطيع فيها سائقو السيارات الذهاب الى حيث يشاؤون على ان يحترموا قانون السير....».

هذا الدور الذي يقره روجيه Rougier للدولة يعتبر بدون شك ايضاً، مفرطاً، من قبل ف. آ ـ حايك مؤلف «طريق العبودية» (ترجمة فرنسية ١٩٤٥)، الذي يبدو شديد التزمت في معسكر «الليبراليين الجدد». ويساوي حايك، في شجبه، بين الاشتراكية والقومية الاشتراكية. فهو يعتبر ان الاشتراكية الديمقراطية هي طوباوية خطرة ثم يكشف عن «الجذور الاشتراكية للنازية» مما يؤدي به الى توجيه انتقاد حادٍ لحزب العمال (يراجع الفصل المعنون «الكُلّيون فيما بيننا» (ص ١٣٢ ـ ١٤٦). وبعد فضحه «الآفة المركزية» وابداء ثقته بالتقاليد الانكليزية، ينهي حايك كتابه بهذا التأكيد: «ان سياسة الحرية الفردية، السياسة الوحيدة التقدمية بحق، تبقى صحيحة اليوم كما كانت في القرن التاسع عشر».

ولتر ليبمان Walter Lippmann ـ انها اطروحة اكثر تلويناً بكثير تلك التي يعرضها الاميركي ولتر ليبمان في كتابه «المجتمع الصالح» «جُود سوسياتي» Good. Society المترجم الى الفرنسية بعنوان «الحاضرة الحرة». كُتب كتابُ ليبمان تحت تأثير «الانكماش الاكبر» وفيه ردة فعل عنيفة ضد الاطروحات المتفائلة التي كانت سائدة في الولايات المتحدة في عصر الازدهار. لا يتردد ليبمان اذاً في محاكمة الليبرالية التقليدية و«رأسمالية دعه يفعل المتوطدة في اطار الاقطاعية

الفكتورية» يقول: لقد تحولت «الليبرالية الى نظام قبول ودفاع عن الوضع القائم. «ثم ان كلمة ليبرالية لم تعد اليوم الا زينة باهتة توحي باكثر المشاعر ارتياباً».

الا ان ليبمان لا يتخلى عن الليبرالية. ان اللجؤ الى الدولة ـ العناية الآلهية والى التخطيط يبدو علاجاً اسوأ من المرض. ويعتقد ان الإقتصاد المخطط يؤدي الى الحرب ويوشك ان يقضي على الديمقراطية؛ وهو يشجع المصالح الخاصة ويشجع الجماعات الضاغطة: «ان السلطة تقسم، والليبرالية توحد». ويعتبر ليبمان أن العالم المعاصر مشبع تماماً بالروح الجماعية، وانه يوجد تماثل جذري في ما بين الدول الكليانية. ويساوي إذاً، في انتقاداته بين روسيا السوفياتية وإيطاليا الفاشية وألمانيا الهتلرية، والتصورات التخطيطية: ان هذه كلها تبدو في نظر ستيوارت شاز[1] وكأنها تشكل خطراً خطيراً على الحرية.

ولكن الحرية عند ليبمان ليست حرية الاحتكارات والتروستات الضخمة. وهو يهتم بسلامة الأسواق وبتأمين حرية التعاقد وخصوصاً بالمساواة في الحظوظ، التي تبدو له أساس الديمقراطية بالذات. وهو يعرف المجتمع الحرّ بمايلي: «المجتمع الحرّ هو المجتمع الذي لا تعزى فيه التفاوتات في ما بين الناس وفي دخولهم، وفي أوضاعهم الإجتماعية، إلى أسباب خارجية أو مصطنعة، أو إلى الإكراه الجسدي، أو إلى إمتيازات شرعية أو إلى أفضليات خاصة، أو إلى التحايل أو إلى سوء الإستعمال أو إلى الإستغلال». ولكن الوسائل التي تسمح بتحقيق هذا المجتمع الحرّ ليست موضحة تماماً. إذ يكتفي ليبمان بأن يؤكد «على وجود قانون أسمى، فوق الدساتير وفوق القوانين وفوق الأعراف وهو موجود عند كل الشعوب المتحضرة». وبفضل هذا الشكل الجديد للقانون الطبيعي يمكن خلق «جمعية أخوية بين الناس الأحرار المتساوين». والمهم أصلاً هو معرفة ما إذا كان الناس «سوف يعاملون كأشخاص ذوي حرمة أو كأشياء يمكن التصرف بها».

برتران دي جوفنال Bertrand de Jouvenel. ـ في فرنسا يعتبر برتران دي جوفنال من غير شك المثل الأبرز لليبرالية الجديدة على الصعيد السياسي ومؤلفاه الرئيسيان هما. «في السلطة» (١٩٤٥) «وفي السيادة» (١٩٥٥).

والأول هو تنويع طويل للعبارة الشهيرة: «كل سلطة تفسد، والسلطة المطلقة تفسد إطلاقاً» ويفضح المؤلف إستيلاء الحكومة هذا «المينوطور[2] الجديد» على المجتمع. ويعرض أن كل ثورة تعمل في النهاية لصالح السلطة ويؤكد: «أن البحث عن الأمن الاجتماعي يوقع في الوضع التسلطي» وهو ينازع في «الحماية الاجتماعية وكذلك في الاشتراكية وفي الليبرالية وكلها مبتذلة ولا تستحق المناقشة» (في السلطة ص ٤٤٣).

---

(١) إن ستيورات سيز هو واضع كتاب «نيكوديل» أو «النظام الجديد» (١٩٣٢) وقد كرس به تجربة روزفلت.

(٢) المينوطور: وحش نصفه انسان ونصفه ثور. كانت أثينا تقدم له غلماناً كفدية. قتله تيزي. الترجمة.

ولكن ما هي بالنسبة إلى دي جوفنال أسس الليبرالية غير المبتذلة؟

١ ـ يرى دي جوفنال، وهو يضع نفسه ضمن احفاد مونتسكيو وتوكفيل، وكونت وتين ان نهاية كل سياسة ليبرالية هي الحد من سيطرة السلطة بفضل نظام من المعادلات والكوابح: «ما يجب حفظه بيقين، هو فقط، اننا نكون فكرة صبيانية وخطرة عن «السياسة» السليمة عندما نعتقد انها تقوم على ان الارادة السيدة لا تلاقي أية معارضة لدى الجسم السياسي؛ وبالعكس ان ترتيب المعارضات الحساسة هو الشرط في حسن سير العمل، في كل جهاز كما في المحافظة عليه». (في السيادة ص ٢٧٢).

٢ ـ وشرع دي جوفنال، كما فعل آلين في اقامة دفاع وبيان للمصالح الخاصة التي هي «الاجزاء المكونة للمجتمع». وكان من دعاة «المصالح الجزئية الواضحة التكوين، الواعية المسلحة من اجل ايقاف السلطة، عند حدها».

٣ ـ واهتم دي جوفنال اذن بصورة خاصة بالتجمعات الصغيرة، وبالتعاون الاجتماعي. وكانت السلطة العامة في نظره عاملاً من جملة عوامل «هي الاقوى ولا شك انما يجب ان لا تعتبر نفسها الوحيدة. بل عليها ان تعتبر كالمتمم» (في السيادة، ص٢٣). لا شيء يتعارض مع الارادة العامة، بحسب رأي روسو، كمثل هذا التصور التعاضدي والنقابي لدولة تلعب دور «المتمم الكبير».

٤ ـ وفي التحليل النهائي يبدو دي جوفنال، كالعديد من سابقيه، وكانه يظن ان خير كابح هو الاخلاق، حتى الآن. يقول: «السياسة هي حقاً علم اخلاقي» (في السيادة ص ٣٣٧)، وينهي كتابه «في السلطة» بمدح لواجب الدولة: «ان لكل وظيفة قانونها الفروسي وواجبها الرعائي» (في السلطة، ص ٤٤٩) ان «قادة الجماعات» و «الاحداد في المجمعات» («les ainés des Collèges») لهم مهمة مثالية «على السلطة الروحية ان تذكرهم بها دائماً». ان الاخلاق لا تنفصل عن الدين: «فاذا جُعِل الانسان مقياساً لكل شيء، فلا يعود هناك لاحَقٌ، ولا خَير، ولا عَدْلٌ».

انها اذاً نوع من الانتقائية حسب اسلوب فيكتور كوازن Victor Cousin (في الحق، والجمال والخير) تلك الذي يتوصل اليها دي جوفنال في نهاية تحليلاته، نوعٌ من الخيط بين المثالية، والتيولوجيا، «والاسمانية، مع شكل من الليبرالية يُذكر بليبرالية «المواطن ضد السلطات»

٢ ـ في سبيل ليبرالية منظمة

هذه الليبرالية العاطفية الجنينية ـ التي سبق أن أشرنا الى بعض سماتها ـ هي في فرنسا على الأقل ـ من خصوصيات الاغلبية. والى هذا الشكل من الليبرالية ينتمي ـ بنوع من التعامى الاكيد انما بشكل مؤثر غالباً ـ كل اولئك ـ الحرفيون، والتجارُ، والصناعون الصغار، والملاكون الصغار ـ الذين يشعرون بانهم مهددون بتطور الاقتصاد الحديث. ولكن بوجه هذه الليبرالية المحافظة، التي اعتبرت البوجادية احد اشهر مظاهرها، تقوم التحديثية الليبرالية عند بعض الرجال الذين ابدوا،

قبل كل شيء، اهتماماً بالانتاجية وبالفعالية على الصعيد السياسي كما على الصعيد الاقتصادي[1] والذين يتوسلون عن طيبة خاطر دروس كينس و«الخطة الجديدة» «النيوديل New Deal» والذين يوصفون احياناً بالتكنوقراط.

الف) الاستناد الى كينس -

ان «الثورة الكينسية» تهتمُّ بالسياسة ايضاً. والظاهرة اكيدة بصورة خاصة في فرنسا منذ نهاية الحرب الاخيرة. فقد لوحظ في هيئات الدولة بعض الانفصال بين جيل الاقدمين اللذين ظلوُّا متعلقين بالليبرالية التقليدية، والاجيال الاكثر شباباً التي تنظر غالباً بقسوة الى ضيق افق والى «مالتوسية» الاوساط الصناعية الصغرى (اوساط ارباب العمل) والتي تلتزم بالمبادىء الكينسية دون ان تكون لديها معرفة دقيقة بما يتضمنه كتاب «النظرية العامة»... (يراجع بشأن هذه النقطة مقال شارل برندياك Charles Brindillac: الموظفون الكبار والرأسمالية، مجلة «اسبري» Esprit، حزيران ١٩٥٣).

كان كينس (١٨٨٣ - ١٩٤٦) اقتصادياً انكليزياً انتدب ليحل مشكلة انكليزية. وعندما نشر سنة ١٩٣٦ «النظرية العامة حول العمالة، والفائدة والعملة»، كانت انكلترا في اوج ازمتها، وكان الامر المهم هو النضال ضد البطالة.

لم يكن كينس مجرد مُنَظِر. وكما يشير آلين باريز Alain Barrère ان تأليف كينس كتب ليدل على ضرورة انتهاج سياسة ولتبرير سياسة نالت تفضيله: إحداث زيادة في الاستخدام عن طريق الزيادة في الطلب الفعلي. ويدعو كينس اذاً الى:

١. - زيادة الكتلة النقدية المتداولة («لا تضخم في حالة النقص في الاستخدام»).
٢. - سياسة توسيع الاستثمارات والمشاريع الكبرى.
٣. - عودة الى نظام الحماية الجمركية للبضائع الوطنية.
٤. - اعادة توزيع المداخيل: ولكون كينس ضد ذوي المداخيل المرتفعة فقد كان مع الاجراء ومع اصحاب المشاريع الذين يوظفون اموالهم في الاستثمارات المنتجة.

ان سياسة كينس الاقتصادية تفترض اذاً اختياراً سياسياً ولكنه يصر على الاحتفاظ بالملكية الخاصة؛ وهو لا يفكر لا بالتوجيهية ولا بالتخطيط المنهجي، ولا باصلاحات بنيوية. ويظل ليبرالياً (تراجع محاضرته «هل انا ليبرالي؟» في كمبريدج سنة ١٩٢٥)، ولكنه يشير بوضوح ان ليبرالية القرن التاسع لم يعد لها مكان في العالم المعاصر، بنظره. ويرفض ان يسجن في مستعصيات كاذبة

(١) إن شيوع كلمة «فعال» في فرنسا المعاصرة ملحوظ بصورة خاصة؛ ويزداد الأمر بروزاً وبشكل أوسع، نظراً لقلة ثبوت فعالية الحكام.

كمثل فرد ـ دولة او اشتراكية ـ رأسمالية، ويجهد في تعريف سبل تحقيق سياسة «استقرار اجتماعي وعدالة اجتماعية»

باء) المستند الاميركي ـ

ان الاستناد الى «التجربة الاميركية» قد لُجيء اليه بكثرة في السنوات التي سبقت حرب ١٩٣٩، من قبل رجال معادين لكل مغامرة ثورية انما تحفزهم الرغبة، ولكنهم راغبون في توجيه الليبرالية من جديد باتجاه السلطة.

وعلى هذا نما في فرنسا حوالى ١٩٢٥ ـ ١٩٣٠، وفي بعض اوساط المثقفين ورجال الاعمال اعجاب بالحضارة الاميركية اقترن بالثناء على ايطاليا الفاشية: ثقة بالشيء العصري، بالعملي، بعقلنة المناهج، بالتنظيم، بالفعالية، مزيج من هنري فورد ومن موسوليني يضاف اليهما فيما بعد (انما عند البعض فقط) الثناء على روزفلت وعلى «هيئة خبرائه»[1].

لم يكن روزفلت الذي وصل الى الرئاسة سنة ١٩٣٣، عقائدياً، وفكر كينس لم يبدُ انه احدث على روزفلت الا اثراً غير مهم،وكان روزفلت معادياً للاحتكارات، انما متعلقاً بالملكية الخاصة، ومهتمًا بالعمل الحكومي، وقد رسم سياسته تحت ضغط الظروف؛ لقد اهتم قبل كل شيء بحل المشاكل المقلقة التي كانت مطروحة على الولايات المتحدة سنة ١٩٢٣ ـ ١٩٣٣: اكثر من عشرة ملايين عاطل عن العمل، بؤس الزُراع، افلاسات مصرفية، انهيار عدة مشاريع، تردي التجارة الدولية.

ومن المهم نسبياً والى حدٍ ما في مثل هذه الظروف:

١ ـ معرفة ما اذا كان لدى روزفلت برنامج معارف اقتصادية موثوقة كما يؤكدا ذلك، في كتبهما الحديثة: فرانك فريدل Frank Rreidel ودانيال، ر. فوستفلد Daniel. R. Fusfeld، او اذا لم يكن لديه مثل ذلك، كما يؤكد ذلك ريشار هوفستادتر Richard Hofstadter اي انه مجرد «نبيل انتهازي موفق.

٢ ـ الاستفاضة في شرح «الاصلاح الجديد» النيوديل لو لم تدخل الولايات المتحدة الحرب.

ويبدو مؤكداً ان دخول الحرب قد قدم للاقتصاد الاميركي ما لم يستطع تقديمه «النيوديل»: عودة الى اقتصاد ديناميكي، استخدام كامل لليد العاملة، توزيع افضل للدخل القومي، تقوية السلطة الفدرالية. اما تحويل اقتصاد الحرب الى اقتصاد سلم، فقد تمَّ ضمن الاطار المرسوم في «النيوديل». وكان الرئيس ترومان المكمل والمثبت «للنيوديل».

وبدا «النيوديل» دائمًا وكانه نموذج للاصلاحية التي تنجح. ان تأثير الولايات المتحدة كان

(١) إن استعمال وانتشار كلمة «هيئة خبراء» (Braintrust) قد انتشرا في فرنسا المعاصرة.

محسوساً تماماً مثلاً لدى رجل مثل جورج بوريس G. Boris الذي نشر سنة ١٩٣٤ «ثورة روزفلت»؛ وقد وجد هذا التأثير من جديد في محيط منديس فرانس.

جيم) اصلاح الدولة بحسب اندره تارديو André Tardieu ـ

ان التأثير الاميركي بارز ايضاً عند آندره تارديو الذي ظهرت «ملاحظاته حول الولايات المتحدة» سنة ١٩٣٧. والكل يعرف كيف اعتزل رئيس المجلس الحياة السياسية وخصص نهاية عمره لفضح عجز النظام البرلماني وللدعوة، دون التوقف عن التصريح بالالتزام بالليبرالية، الى اصلاح الدولة بالاكراه: «الحضارة الفرنسية هي حرية: العيش الحر، الفكر الحر، الكلام الحر... ذلك هو التراث الفرنسي، وفيما خصّني، لقد اخترت: لكي ننقذ الحرية والسلام، يجب ان نعدّ السلطة».

ويدعو تارديو، المعادي بعنف للقومية الاشتراكية، وللماركسية، الى خمسة اصلاحات من شأنها، في نظره ان تعيد سلطة الدولة: توسيع حق الحل (حل المجلس النيابي)، حرمان النواب من حق اقتراح النفقات العامة، اقرار حق المرأة في الانتخاب، اللجوء الى الاستفتاء الشعبي Referndum، منع الموظفين من الاضراب» ولم تؤثر تآليف تارديو (تجربة الحكم، ١٩٣١)؛ (في مواجهة الوطن ١٩٣٢)، (ساعة الحسم ١٩٣٤) الخ.، ايام حياته، الا تأثيراً محدوداً؛ ولكنها اليوم ترتدي نوعاً من طابع الحداثة.

دال) التكنوقراطية ـ

ان الاصلاحات المقترحة من قبل اندره تارديو تقع في المجال السياسي. ولكن الفكرة اخذت بالانتشار في الولايات المتحدة اولاً ثم في اوروبا: وان المشاكل الحقيقية ليست في المجال السياسي بل في المجال التقني، وان السلطة الفعلية يمارسها التقنيون: تلك هي الفكرة القاعدة لدى «التكنوقراط».

ان كلمة تكنوقراطية هي كلمة جديدة، مستوردة من الولايات المتحدة. وهي غير موجودة في قاموس الاكاديميا لسنة ١٩٣٥.

وموجد الكلمة هو على ما يبدو وليم هنري سميث الذي عرّف التكنوقراطية سنة ١٩٢١ كما يلي: «التكنوقراطية يمكن تعريفها كما لو كانت نظرية تنظيم اجتماعي ومنهج تنظيم قومي للصناعة. وهي تتطلب اعادة تنظيم علمي للطاقة وللموارد القومية، والتنسيق بين الديمقراطية الصناعية وارادة الشعب».

الا ان الحركة المعروفة باسم التكنوقراطية لم تظهر في الولايات المتحدة الا خلال ازمة ١٩٣٠ـ١٩٣٢: «حوالى نهاية عام ١٩٣٢، يوم كانت الازمة الاقتصادية العالمية في اشدها، شاعت الكلمة «التكنوقراطية» في الولايات المتحدة وفي كبريات المدن الاوروبية، كما لو كان تثار

بارود. وكان السؤال المطروح: هل انت تكنوقراط؟ كما فعل في السابق لافونتين حين طرح سؤاله: هل قرأت باروخ؟.

(M. Byé, Ch. Bettleheim, J. Fowrastié, G. Friedmann, G. Curvitch et divers, Industrialisation et technocratie, 1949, article de G. Friedmann, Les technocrates et la civilisation technicienne, p. 50)

وكانت فكرة التكنوقراطيين الكبرى، في محيط هوارد سكوت Hward Scott[1] استعمال العلوم الفيزيائية، بصورة مباشرة، من اجل حل المشاكل الاجتماعية... وفكر التكنوقراطيون - وهم يسلطون النظر على التقدم التقني الضخم، وعلى الاضطراب الاقتصادي الفاضح في الانتاج وفي التوزيع - في القضاء على هذه الفوضى باستخدام الانجازات التقنية بصورة مباشرة. وبالضبط ان هذا التحليل. الذي لا يعنى بأي اصلاح جذري للمؤسسات وللبنيات، هو الذي جعل منهم تكنوقراطيين» (ج. فريدمان. مؤلف مذكور)

مدراء الاعمال Les managers بحسب برنهام Burnham:

لا شك ان كتاب جامس برنهام، «الثورة في التوجيه والادارة» المنشور في الولايات المتحدة في ربيع ١٩٤٠ والمترجم الى الفرنسية سنة ١٩٤٧ (مع مقدمة من ليون بلوم)، هو الذي ساعد اكثر من غيره على نشر الاطروحات التكنوقراطية[2].

ان اهم تأكيدات برنهام هي التالية:

آ) الرأسمالية آيلة الى الزوال.

ب) الاشتراكية غير مؤهلة للحلول محلها.

ج) الرأسمالية والاشتراكية تتطوران بنفس الكيفية؛ في كل البلدان، مهما كان نظامها السياسي، يحدث ما يسميه برنهام «الثورة الادارية: السلطة (والثروة) تؤولان اكثر فاكثر الى التقنيين المسؤولين عن الاقتصاد.

وبرأي برنهام - وهنا تبرز الاطروحة السياسية الخالصة - ان هذا التطور يظهر في الاتحاد السوفياتي كما في الولايات المتحدة: ١١ الى ١٢٪ من السكان السوفياتيين، كتب يقول، يقبضون ٥٠٪ من الدخل القومي، والتمايز اكبر مما هو عليه في الولايات المتحدة حيث يقبض ١٠٪ من السكان ما يقارب ٣٥٪ من الدخل القومي.

ولكن «من هم المدراء»؟ على هذا السؤال المطروح في فصل «عصر المنظمين» (ص ٨٤ - ١٠٢) لا يقدم برنهام جواباً شديد الوضوح. من بين المدراء (مترجم الى الفرنسية تحت اسم

(١) مؤلف كتاب مدخل الى التكنوقراطية. نيويورك ١٩٣٣.

(٢) ولكن هذه الأفكار لم تكن جديدة، فقد وردت عند تروتسكي مرتد: برونو (ريزي) بيروقراطية ١٩٣٩ الحديث العالم، المطابع.

«المنظمون «Organisateurs» يذكر برنهام «مدراء الانتاج، المناظرون المهندسون الاداريون، عصر النظار التقنيون، المحافظون، المفوضون، رؤساء المكاتب. وعلى النقيض من سان سيمون يعتبر برنهام ان المحافظ ينتمي الى النخبة المديرية يقول: «في الشركات المديرية، تنحصر السيادة في المكاتب الادارية». والتصور المتكون لدى برنهام عن النخبة المديرية هو بأن واحد اعرض من التصور السان سيموني ومن تصور هوارد سكوت الذي يرى ان التكنوقراطيين الحقيقيين هم الفيزيائيون الكيميائيون، الرجال الذين يهيمنون على مختلف مصادر الطاقة اللازمة للانتاج. ان تكنوقراطيي برنهام هم الرجال الذين يمسكون بزمام القيادة. ولكن اية قيادة؟ يبدو على برنهام انه يعتقد ان الطبقة اللازمة اجتماعياً تصبح بصورة اوتوماتيكية طبقة حاكمة سياسياً. انه يحارب الماركسية بنوع من الاقتصادية البدائية مختلفة تماماً عن الماركسيةالاصلية. وهكذا ينتقل تأليفه، وبصورة طبيعية من الاقتصاد الى السياسة، من لا سياسية ظاهرية الى معاداة للشيوعية حادة كما تشهد بذلك كتبه الأخيرة.

التكنوقراطية والسينارشية (حكومة جماعية):

يطيب لبعض التكنوقراطيين، وقد اقتنعوا بان التقنية اهم من السياسة، ان يشيروا الى الصفة السطحية في التمييزات السياسية الخالصة: لا شك ان الديمقراطيات الليبرالية والنظم الفاشستية والاشتراكية هي مختلفة فيما بينها، ولكن هذه التناقضات الظاهرة قلَّما تخفي المماثلات الجوهرية؛ ان السلطة الحقة تمارس، في كل مكان من قبل قلة من «المدراء»: ومشاكلهم، وأساليبهم في العمل هي هي بالذات، واذاً فهم مؤهلون للتفاهم (في حين ان السياسيين مؤهلون للتخاصم). من هنا قناعة بعض التكنوقراطيين باحلام سينارشية (حكومة جماعة).

التكنوقراطية والديمقراطية:

من الموافق لجوهر التكنوقراطية ان تبقى ايديولوجية «القلة السعيدة» (happy few) هذا وقد عرفت فرنسا، خلال هذه السنوات الأخيرة، محاولة تعميم بعض مظاهر المثال التكنوقراطي، ودمجها في ديمقراطية اصيلة. وما سمي بالماندسية mendesisme يقع عند نقطة التقاء ما يلي:

١ ـ الراديكالية السياسية.

٢ ـ نوع من التراث التكنوقراطي. المقوى بشعور العجز البادي على حكومات الجمهورية الرابعة.

٣ ـ هذه الليبرالية التسلطية والمخططة المجوجة بشكل خاص من قبل القائمين على الارثوذوكسية الليبرالية.

وتبحث التكنوقراطية حالياً عن مخارج جديدة.

٣ ـ التقليدية الجديدة والمحافظية الجديدة

تجاه اغراء الفاشية، وتجاه عجز المحافظية الليبرالية اي ملاذ يبقى امام الناس الذين يرفضون على حد سواء الاشتراكية والرأسمالية والمغامرة الفاشستية؟ والتقليدية هل تصب حتماً اما

ان المسألة قد نوقشت بحماس بالغ في فرنسا في السنوات العشر التي سبقت حرب ١٩٣٩ . وبقيت مدرسة الاكسيون فرانسيز. مصرة على رفضها المتعنت للديمقراطية الليبرالية، وظلت مخلصة تماماً لمبادىء موراس. ولكن ادانة «الاكسيون فرانسيز» سنة ١٩٢٦، وأزمة ١٩٢٩، وتنامي الفاشستيات غيرت معطيات القضية المعروضة في كتاب «التحقيق حول الملكية L'Enquête sur la monarchie وانطلاقاً من سنة ١٩٣٠، اتفق شبان انفصلوا عن «الاكسيون فرانسيز»، وآخرون لم تستهوهم الموراسية على احتقارهم «للنظام القائم»، وسعوا الى تجاوز الخلافات التقليدية، فأرادوا وضع اسس لنوع «يمين جديد»، اشتراكي وثوري. وكما فعل الليبراليون، كان للتقليديين مجددوهم ومتزمتوهم .

- التقليدية المتجددة الفرنسية خلال حقبة الثلاثينات (١٩٣٠)

هذا التخمر الفكري في الثلاثينات لم يولد اية تشكيلة سياسية مهمة حقاً. انما تجب مع ذلك الاشارة الى ذلك بايجاز (ولو من أجل الاشارة فقط الى الفائدة الممكنة من دراسة عميقة لحقبة مهملة في الغالب، من جانب المؤرخين الفرنسيين).

ولم تكن الجهود من أجل اقامة «تقليدية» جديدة بعيدة عن المحاولات التي برزت في نفس الحقبة من أجل تحديث الليبرالية. واقترنت التقليدية الجديدة بالتكنوقراطية احيانا، وموقف البوليتكنيكيين الذين احيوا جماعة كريز X. Crise ظاهر وبارز تماماً بهذا الصدد. وقامت اتصالات بدت فريدة بين رجال آتين من آفاق سياسية مختلفة جداً. سوف ينهجون سنة ١٩٤٠، مسالك متعارضة، وكان جو الحقبة يساعد على التقارب وعلى محاولات تجاوز الاطر المقررة.

يصعب فهم، انشاء مجلة «الاسبري» Esprit سنة ١٩٣٢، وفهم الاشتراكية المتجددة و«الجبهوية» «frontisme» اذا اغفلت كل هذه التجمعات الزائلة ذات العدد القليل وذات الطموحات الضخمة التي كانت تحلم باقامة «نظام جديد» وبتأسيس قومية ثورية.

من بين المنشورات الاكثر بروزاً في تلك الحقبة تجب الاشارة الى مجلة «الدفاتر» الكايي Les cahiers التي أسسها جان بيار ماكزنس Jean - Pierre Maxence سنة ١٩٢٨، ومجلة الرياكسيون Réaction التي أسسها سنة ١٩٣٠، وبصورة خاصة «النظام الجديد» التي اسست في أيار سنة ١٩٣٣ وكان محركها «روبرارون وارنداندي». وعقب ٦ شباط سنة ١٩٣٤ الذي يعتبر تاريخاً فاصلاً مع دوفين مونيه، وأصبحت المناظرات أكثر حدة وتصلبت المواقف السياسية. وكانت صحيفة «الرجل الحقيقي» مع دوفين مونيه، وصحيفة «الرجل الجديد» مع روديتي، وصحيفة «نضال الشباب» مع برتران دِ جوفنيل وصحيفة «المعركة»«الكومبا» مع تيري، مولنيه وجان ديفابريغ، وصحيفة

«الثائر»، الخ. والكتب التي تدل افضل الدلالة على روح هذه المنشورات هي: «تاريخ عشر سنوات» لمؤلفه جان بيير ماكسن (١٩٣٩)، «الثورة الضرورية» لـريمون ارون وارنـود دانديـه (١٩٣٣)، «ما وراء القومية» وهذه الكتب تقارن بكتاب براسياك «نحن قبل الحرب» والنشرة التي صدرت بعد الوفاة بعنوان «مونيه وجيله»، والتي تبرز بوضوح ما يقرب وما يبعد بين مونيه ودانديو.

كل من هذه المجلات له لهجته الخاصة. الا ان محرريها هم في الغالب ذات الاشخاص؛ ومن الممكن استخلاص بعض السمات التي ان لم تكن مشتركة فهي على الأقل غالية:

١ -: الميل نحو الخطط[1] وأكثرها شهرة هي «خطة ٩ تموز» مع مقدمة بقلم جول رومانس ارادة التركيب، عبادة الخدمة، انتقاد الحريات الاسمية الشكلية، تراتب الاشخاص، تقوية السلطة التنفيذية، تنظيم الاقاليم، التقارب الألماني الفرنسي، السياسة الاوروبية الافريقية، النظام التكتلي المعادي للرأسمالية، تخفيض قيمة العملة: تلك هي العناوين الرئيسية لمستند يبدو وكأنه برنامج حكومة يسعى على هذا الاساس لتجميع أكبر عدد من الانصار والفائدة الرئيسيّة في «خطة ٩ تموز» (١٩٣٤)، التي تنطلق من اصلاحية معتدلة، هي اظهار الالتقاء بين التيار الليبرالي المتجدد والتيار التقليدي المتجدد. وكان من الصعب في تلك الحقبة التفريق بين الاتجاهين.

٢ ـ الاهتمام باقامة انسنة جديدة، «ونظام جديد» وكان مؤسس مجلة «الدفاتر» ليكايه Les Cahiers جون بيير ماكسين ينفر بأن معاً من الحضارة بمفهوم فورد، ومن الحضارة بمفهوم ستالين، وقد سعى للتعريف بالحاجة وبالضرورة الثورية لانسنة مسيحية، اي لانسنة متحررة، في مصادرها، من المثالية البرجوازية القديمة، وكذلك من المادية المعاصرة». وصرح محررو «البيان من أجل نظام جديد» بأنهم تقليديون ولكن غير محافظين، واقعيون ولكن غير انتهازيين ثوريون ولكن غير عصاة، بناؤون ولكن غير هدامين، لا حربيون ولا سلميون، مواطنون ولكن غير قوميين، اشتراكيون ولكن غير ماديين، شخصانيون ولكن غير فوضويين، اخلاقيون لادعاة.

٣ ـ الرغبة في تجاوز المعارضة يسار يمين، ورفض الخضوع أمام الاعيب البرلمانية، كتب روبرت آرون وآرنود دانديوني في مقدمة «الثورة الضرورية» (١٩٣٣): «نحن لا يمين ولا يسار. ولكن اذا توجب تصنيفنا وفقا للتعابير البرلمانية، فاننا نكرر اننا في منتصف الطريق بين اقصى اليمين وأقصى اليسار وراء الرئيس معرضين عن الجمعية العمومية».

٤ ـ الارادة الثورية، والرغبة في التوفيق بين القومية والثورة. وأراد فقهاء «النظام الجديد» وضع لخطوط الكبرى «لثورة فرنسية جديدة»، «عندما يتخلى النظام عن النظام»، كتب روبير آرون

---

(١) تولى فيليب لامور المدير المستقبل، للاتحاد العام للزراعة، إدارة مجلة إسمها «الخطط» ونظم الاشتراكيون الجدد ـ خطة فرنسية سنة ١٩٣٥، كما وضع غاستون برجرى خطة جبهوية سنة ١٩٣٨.

وآرنود دانديو في «الثورة الضرورية» (وهو عمل ذو عنوان مميز) «فيجب ان تقع الثورة. ان الثورة الوحيدة التي نطمح اليها هي ثورة النظام».

في نيسان سنة ١٩٣٣ نشرت مجلة «الريفيو فرنسيز» عدداً خاصاً عن الشبيبة. في هذا العدد كتب دانيل رويس: «اول سمة لهذه المجموعات انها ثورية.. وموقفها هو موقف الرفض الشامل، ضد الرأسمالية وضد الستالينية بآن واحد. بين القوتين المتجابهتين حالياً، انهم لا يقرون اي فرق اساسي».

وفي الكتاب المعنون: «ما وراء القومية» (١٩٣٨)، الذي عنوانه مستوحى بصورة ظاهرة من كتاب هنري مان: «ما وراء الماركسية» يسعى مولفيه الى تعريف قومية ثورية صحيحة: «ان كلمتي قومي وثوري» قد شوهتا كلتاهما بالديماغوجية وبالتفاهة وباللفظية، حتى انهما لم تعودا تقابلان في فرنسا باللامبالاة التي تكاد تحاذي القرف. والمسألة اليوم هي في تخطي هذه الخرافات السياسية القائمة على المنافسات الاقتصادية الشديدة في مجتمع مقسم، ثم تحرير القومية من صفتها البرجوازية، والثورة من سمتها البروليتارية» وحمل الأمة على الاهتمام عضوياً وبصورة شاملة بالثورة لان الأمة وحدها تستطيع القيام بالثورة، اي بالثورة التي وحدها تستطيع انقاذ الأمة».

٥ ـ وأخيراً حرفية متجلدة غامضة نوعاً اذ يوجد على الأقل ثلاثة أشكال متميزة من الحرفية قبل سنة ١٩٣٩

أ ـ الحرفية التي تدين بالولاء الشديد للمراسية والتي تظهر لدى اتحاد الحرفيات الفرنسية.

ب ـ الحرفية وفقاً للاسلوب الموسوليني والتي برزت بصورة خاصة في «الرجل الحقيقي»،وفي «الرجل الجديد» وفي «الرجل الحقيقي» يدان «الرجل المجرد» وتدان، وفيه يؤتى على ذكر زعامة جورج سورل بصورة دائمة، وتمجد المهنة والكومونة، والمنطقة بكلمات «تبشر بالثورة القومية». اما في «الرجل الجديد» لجورج روديتي الذي نشر في آب سنة ١٩٣٥، عدداً خاصاً عن الحرفية، فقد حاول ان يوفق بين الاشتراكية والفاشستية.

ج ـ اما مجلة العدالة الاجتماعية» لـ«أندره فوزين»فقد عارضت الحرفية الموراسية وسعت الى دمج النقابات في التنظيم الحرفي. وكان محبذو مجلة العدالة الاجتماعية القدامى يناضلون يومئذٍ ضمن حركة «الفيدبراسيون».

ساعدت الفكرة القائلة بأن الديمقراطية السياسية غير صالحة لحل الأزمات الاقتصادية، ولتنظيم الانتاج بصورة عقلانية على ازدهار، ليس فقط، الحرفية الجديدة بل ازدهار نوع من النقابية الجديدة الرامية الى تأمين نهوض الدولة المتداعية بواسطة النقابات المهنية.

في «التقنيات الجديدة للنقابية» (١٩٢١) حاول مكسيم لوروا، ان يبين ان التنظيم السياسي هو مجرد لازمة طبيعية للتنظيم الاقتصادي، يجب «احياء الحاضرة النقابية على انقاض الدولة الحديثة». وظهر تصور مماثل في كتاب النقابي شارل البير وعنوانه «الدولة الحديثة»(١٩٢٩).

هذه النقابية المتجددة التي تتميز بصعوبة عن الحرفية المتجددة، عرفت بعض الشهرة في ما بين الحربين الاخيرتين. ولكن يبدو من المبالغ به قليلاً التأكيد، كما فعل جاك دروز، «أن ظهور النقابية كان من دون شك الحدث الكبير في تاريخ الفكر السياسي الفرنسي في القرن العشرين». ونحن نميل أكثر الى الاستنتاج بأن النقابات الفرنسية لم تتوصل لا الى اقامة عقيدة خاصة بها، ولا بعث الحماس الذي كان من الممكن ان يحيي وينعش عقيدة ولوموجزة. هذا التصور يبدو لنا وكأنه يضغط ثقيلا على الحياة السياسية الفرنسية.

لا شك ان كل هذه التجمعات لم يكن لها الا تأثير عارض. ومع ذلك، لا بد من معرفتها من اجل التقييم اللائق للافكار السياسية عند فيشي وعند الديغولية في الحرب التي - كما اثبت ذلك جيداً نيقولا وهل في اطروحة مقدمة في هارفرد، ولما تنشر بعد - استعارت العديد من السمات من استقلالية الحقبة السابقة.

- نحو محافظية جديدة ليبرالية:

منذ نهاية الحرب الأخيرة برز اهتمام ملحوظ ومتجدد بالمحافظية في البلدان الانكلوسكسونية، وبصورة خاصة في الولايات المتحدة (تراجع اعمال روسل كيرك «حول الروح المحافظية» وكتاب كلنتون روسيتر حول المحافظية في أميركا الخ) وهذه الأعمال تنطلق من محاولة لاحياء المحافظية من أجل مجابهة الفكر الرجعي بمحافظية بناءة وليبرالية بصورة صحيحة.

في فرنسا، ظلت كلمة «محافظ» تستعمل عموماً بالمعنى الذمي. ولكن هناك استثناءات: في سنة ١٩٥٨ وضع ريمون ارون عنواناً ملحوظاً: «حديث رجل محافظ» لمقالة في جريدة لوموند وذلك في معرض انتقاده للمشروع الدستوري الذي وصفه بأنه «رجعي» (بالمعنى الاصطلاحي للكلمة). وتكلم البعض عن «اللاواقعية الفرنسية» في مجال نعت تأليف يصعب اختصاره بعبارة وهو ينطلق من اهواء متعددة (كان تأثير ماكس ويبر هو احد التأثيرات الاعمق) يكفي ان نشير هنا - لان عمل ريمون آرون يقتضي تحليلاً واسعاً : - ان هذه «المحافظية المتجددة» هذا اذا كان هناك محافظية تتجدد - تقع بعيداً جداً عن «التقليدية الجديدة» التي نشأت في الثلاثينات (١٩٣٠). الواقع ان الامر يتعلق بعالمين فكريين مختلفين تماماً: ان المناظرات بين ريمون آرون وتيري مولنيي، بشأن الجزائر ملحوظة تماماً بهذا الشأن.

٢ - وان القضية تتعلق بعمل انسان منعزل فريد يبدو في الغالب اقرب الى خصومه منه الى قرائه العاديين.

٤ - المسيحية والديمقراطية:

طريق طويل اجتيز في وقت مصير منذ الحقبة التي احدثت فيها تصاريح ليون الثالث عشر لصالح «التقارب والألفة» و«الالتقاء» ردود فعل غاضبة في الرأي العام الكاثوليكي الفرنسي. ان تكوين ونجاح الاحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا هي وقائع يجب ان لا نقلل من أهميتها.

ولكن القوة الانتخابية للاحزاب الديمقراطية المسيحية هي أكثر تأكيدا من اصالة عقيدتها؛ واذا قصر الأمر على فرنسا، فمن الملاحظ ان المفكرين الكاثوليكيين اللذين كان تأثيرهما الأقوى هما: ماريتان Maritain ومونيه Mounier، قد ابتعدا، وخصوصاً الأخير، عن الديمقراطية المسيحية. والقضية في مجملها، هي معرفة ما اذا كان نجاح الديمقراطية المسيحية هو شيء آخر غير مجرد موافقة المسيحيين على ممارسة الديمقراطية وما اذا كان هذا النجاح يتوافق مع تصور مسيحي خاص للسياسة.

أ ـ الديمقراطية المسيحية:

عقب حرب ١٩١٤، قبلت أكثرية الكاثوليك الأوروبيين بالديمقراطية البرلمانية. وكان دون ستورزو Don Sturzo، الذي أسس سنة ١٩١٨، الحزب الشعبي الايطالي، هو المنظر الرئيسي للديمقراطية المسيحية. وكان اصلاحياً يقول باللامركزية، ويعارض تجاوزات الدولة، وكان من انصار التمثيل النسبي، وكان احترام التعددية، بجميع أشكالها هي الميزة الاكثر بروزاً في عقيدته. وكان معنياً، بآن واحد «بالتعددية الأفقية» (تجمعات عائلية، مهنية، طوائف محلية، ومقاطعية، حركات شبية، معارضة للاحتكار وللمركزية) «وتعددية عامودية» (اهتمام بالتسامح واحترام الميول والاتجاهات المختلفة)، هكذا بدت الديمقراطية المسيحية محافظية أكثر مما كانت عقلانية.

في سنة ١٩٧٩، كان للحزب الشعبي الايطالي مئة منتخب، ولكن بعد ١٩٢٢ بدأ يتقهقر، ولم يستطع الحزب الحؤول دون مجيء الفاشستية، واضطر دون ستورزو الى الهجرة سنة ١٩٢٤.

والهمت أفكار دون ستورزو «الديمقراطيين الشعبيين» الفرنسيين. الذين تألفت كتلتهم البرلمانية سنة ١٩٢٤، والذين عرض مارسيل برلو Marcel Prélot وريمون لوران Raymond Laurent عقيدتهم سنة ١٩٢٨ في كتابها «الوسيط السياسي» Manuel politique مركزين على تمثيل المصالح العائلية، والاقتصادية والاجتماعية. الا ان الحزب الديمقراطي الشعبي لم يتوصل الا الى اجتذاب عدد ضئيل من النواب، الذين اختلط عملهم، أكثر فأكثر، مع عمل النواب المعتدلين. ومثل شامبتيه دي ريب الديمقراطيين الشعبيين في وزراتي تارديو Tardieu ولأغال ورفض هؤلاء الديمقراطيون الشعبيون الانضمام الى الجبهة الشعبية، خلافاً لحزب «الجمهورية الفتية» الذي أسسه مارك سانغنيه Marc Sangnier الذي كان له خمسة نواب سنة ١٩٣٦.

ولكن اذا كانت الديمقراطية المسيحية لم تتوصل الا الى نتائج متواضعة على الصعيد السياسي الا ان الكونفدراسيون الفرنسي للشغيلة الشيوعيين C. F. T. C عرف انتشاراً واسعاً وعد سنة ١٩٣٩، نصف مليون منتسب. من جهة اخرى، استطاعت صحيفة «الفجر» «الاوب» المؤسسة سنة ١٩٣٢، على يد فرانسيسك غي Francisque Gay ان تكتسب جمهوراً بفضل مقالات جورج بيدو Georges Bidaut بصورة خاصة عن السياسة الخارجية.

والنجاحات التي حققتها «الديمقراطية المسيحية» في ألمانيا وايطاليا وفرنسا وبلجيكا معروفة. ومن المعروف ايضاً اية مشاكل وضعتها أمامها ممارسة البرلمانية وتجربة الحكم.

وفي حين ظل البعض يظن ان «الديمقراطية المسيحية» هي امل المسيحية، قام آخرون - أمثال برنانوس ومورياك - يحاكمونها باسم المسيحية بالذات: فاتهموها بالانتهازية، وبالاستغلال وبالخيانة: ان «الديمقراطية المسيحية» ليست أكثر من اشتراكية راديكالية في خدمة المسيحيين...

ب - عمل ماريتن MariTain:

- يجب ان لا نخلط بين مؤلف «المسيحية والديمقراطية» وبين مطبقي «الديمقراطية المسيحية».

١ - الخير المشترك - أكد ماريتن وهو يستوحي ارسطو وسان توما، ان الدولة ليس لها غاية الا تأمين «الخير المشترك» وان هذا الخير المشترك لا يلتبس مع الثروات الخاصة. وقد استعاد البديهية القائلة ان الخير المشترك أكثر الوهية من خير الوطن - مما يعني ان الخير الزمني للحاضرة يفضل الخير الزمني للمواطن ولكنه لا يفضل الخير الفوق زمني العائد للشخص البشري. ان حق الانسان بالخيرات التي تسمو على الخير العام السياسي ملموح وداخل في جوهر الخير العام السياسي».

٢ - اولوية الروحاني - كان ماريتن يؤكد اذاً على «اولوية الروحاني» (عنوان احد كتبه المنشور سنة ١٩٢٧)، وحاول ان يعرف سياسة مسيحية جوهرية خالصة وفي نهاية كتابه «الانسنة المتكاملة» «Humanisme intégral» (١٩٣٦)، عرض ان الشأن الزمني والشأن الروحي متمايزان بوضوح الا انهما لا يستطيعان الانفصال: تجاوز المسيحية، تنحية الله والمسيح، عندما نعمل في شؤون هذا العالم، هذا يعني حسب قوله، قطع الذات الى نصفين. ان المسيحي يتصرف اذاً كمسيحي على الصعيد الروحي، وكمسيحي على الصعيد الزمني. «المسيحي لا يعطي نفسه للعالم انما عليه ان يتوجه الى العالم، وعليه ان يتكلم مع العالم، وعليه ان يكون بين العالم وفي أعمق اعماق العالم: لا اقول هذا فقط شهادة امام الله اما الروح الازلية، بل أقول ايضاً لأعمل عمل المسيحي كانسان في العالم، ومن أجل دفع الحياة الزمنية في العالم نحو شواطىء الله».

٣ - المسيحي في العالم - يعتقد ماريتن اذاً ان المسيحي لا يمكن ان يكون غير آبه بالعالم، وهو يدين بعنف «النهج الفكري الجيد Systeme bien - Pensant» وكذلك الليبرالية البرجوازية التي «تخلط الكرامة الحقة للشخص، مع الألوهية الوهمية «لفرد مجرد» يكفي ذاته بذاته».

انه ينادي «بفلسفة مسيحية تعمل، على الصعيد الزمني، ومتجردة من أية فكرة خفية تتعلق بالرسالة الدينية، من أجل تجديد بنيات المجتمع». هذه الفلسفة بحسب رأيه، «تقتضي، لانها تهاجم مبادىء أكثر عمقاً، ثورة اعمق من كل ما اسماه الادب الثوري بهذا الاسم».

٤ ـ الانسنة المتكاملة ـ يعتبر ماريتن انه يتوجب التميز بوضوح بين الجسم السياسي والدولة. انّ واجب الدولة هو العدالة الاجتماعية، انها ليست الا «آلة في خدمة الانسان» ولهذا سعى ماريتن في «الانسان والدولة» الى دحض تصور خاطىء عن السيادة؛ ان فكرة السيادة لا تشكل الا شيئاً واحداً مع الاطلاقية، الله وحده هو السيد، لا الدولة ولا الشعب.

٥ ـ المسيحية والديمقراطية ـ الديمقراطية عند ماريتن هي شيء آخر، غير التطبيق الصحيح لبعض القواعد الدستورية، وهي غير الألاعيب البرلمانية. الديمقراطية بالنسبة اليه هي مشتركة جوهراً، انها تقوم أساساً على احترام الذات البشرية في الانسان.

ان الديمقراطية هي دائمًا متوجبة. كتب يقول في مطلع «المسيحية والديمقراطية»: ان مأساة الديمقراطيات الحديثة انها لم تنجح حتى الآن في تحقيق الديمقراطية». ان الديمقراطية، بالمعنى الكامل للكلمة، هي التعبير عن الايمان المسيحي: «ان الموجة الديمقراطية قد ظهرت في التاريخ البشري وكأنها مظهر زمني للالهام الانجيلي».. والكلمات الأخيرة في «المسيحية والديمقراطية»، هي اذاً دعوة الى «انسنة بطولية» ان ماريتن لم يكن أبداً من المتمسكين بالديمقراطية المسيحية، بالمعنى البرلماني للكلمة. ان تأليفه صارم وصعب، غائص في التراث الوسيطي، وهو يقع على صعيد آخر ـ على الصعيد الذي اراد امانويل مونيه Emmanuel Mounier ان يضع فيه نفسه عند ما أسس مجلة «الاسبري» او «الفكر» سنة ١٩٣٢.

ج ـ رسالة مونيه Mounier:

ان السبب الرئيسي الذي دفع مونيه (١٩٠٥ ـ ١٩٥٠) الى تأسيس مجلة «فكر» (اسبري) هو، بدون شك، كما أشار هو الى ذلك، بعد عدة سنوات، «التألم الحاد المتزايد من رؤية مسيحيتنا تتضامن مع .. «الاضطراب القائم»، والرغبة في الفصل» «فصل الروحي عن الرجعي»، تلك هي المهمة التي بدت لمونيه الأكثر الحاحاً. ان المسألة اذاً، كما أورد العدد ٦ من «الاسبري» هي في التأكيد على «الانفصام فيما بين النظام المسيحي واللانظام القائم».

لم ينفك مونيه يردد انه لا توجد سياسة مسيحية «واحدة»، وهو يعارض اي شكل من أشكال الحزب الطائفي. انه يدعو الى الاستقلالية التامة عن كل تجمع سياسي وينتقد الحركة الجمهورية الشعبية M. R. P كما سبق وانتقد «الديمقراطيين الشعبيين» الذين كان يصفهم بأنهم «جمهوريو ما قبل الحرب» (كتاب مفتوح الى بول اركامبولت Paul Archambault منشور في مجلة «الاوب» (الفجر شباط ١٩٣٤).

٢ ـ اللارأسمالية عند مونيه هي اساسية: ولكنه يشجب عالم المال في الأصل، لاسباب اخلاقية وروحية أكثر مما لاسباب اقتصادية (يراجع العدد حول المال الصادر في تشرين الأول سنة ١٩٣٣). ان اللارأسمالية عند مونيه تنطلق من بيغوي Péguy أكثر من انطلاقها من ماكس.

يقول: «ان انجيلي هو انجيل الفقراء».

٣ ـ كان مونية معادياً شديداً للفردانية الليبرالية وللديمقراطية البرجوازية. وفي «بحث قصير حول خرافية اليسار» ينتقد بكثير من اللوذعية راديكالية الآن Alain «عقيدة الفلاح الحذر» الذي يجعل مثاله اضطهاد المضطهد (النائب مراقب من قبل ناخبيه ويراقب الوزير). ويواجه مونيّة الفرد بالشخص، ويواجه الدولة بمجتمع تشاركي. معاد للرأسمالية ولليعقوبية، انه يندد «بالديمقراطية المريضة بالمال، والاشتراكية المريضة بالدولة».

٤ ـ واذاً مونيه يدعو لثورة انما اية ثورة؟ «ان الثورة هي مطلبنا الروحي العميق». وهذه الثورة يجب ان تكون بآن واحد ثورة روحية وثورة بنيات، الثورة التي لا تقترن بتحول تموت هي بموته. ويضع مونيه اذاً لثورته الاهداف التالية: «القضاء على الوضع البروليتاري، وابدال الاقتصاد الفوضوي القائم على الربح باقتصاد منظم قائم» على المعطيات الكاملة للشخص، ثم يدعو الى المشاركة، دون الدولنة، في قطاعات الانتاج التي تغذي الارتهان الاقتصادي، الخ».

٥ ـ في مادة السياسة الخارجية: هناك حدثان تجب الاشارة اليهما أ ـ من جهة معارضة «الاسبري» للفرنكوية والاهمية التي اولتها لحرب اسبانيا، بهذا الشأن يتضامن مونيه تماماً مع برنانوس وهو يكتب «المقابر الكبرى تحرس القمر» ـ الامر الذي لم يمنع برنانوس من الكلام، فيما بعد، عن «الكسولين من العلماء الصغار» في «الاسبري».

ـ معارضة مونيه لسياسة مونيخ وتتبع النشرة، الصادرة بعد الوفاة، بعنوان «مونيه وجيله» قياس التأثير الذي أحدثه مؤسس «الاسبري». انه تأثير محدود من غير شك، ولكنه عميق حتى ان سنوات الحرب لم تعمل الا على تقويته ـ وهذه حالة فريدة ربما.

* * *

الخلاصة

هل من قومانية جديدة؟ Nationalisme

لا الحرب ولا المقاومة الفرنسية لم تعملا على تفتيح عقيدة سياسية جديدة حقاً.

لا يمكن الكلام عن عقيدة لفيشي. وبهذا الشأن يجب التمييز، كما فعل اندره سيغفريد André Siegfried بين فيشي بتان وفيشي لافال Laval ان فيشي بتان ما تزال تبدو كمزيج غريب من الانماط: محافظية، اكليركية، اخلاقية، عسكرية، فولكلورية، «نمط كشفي»، «نمط ضابط بحري» «نمط نبيل ريفي»، «نمط جوقة المحاربين»، نمط غوستاف تيبون Gustave Thibon نمط الاحلاف المعادية للبرلمانية، الخ. لا بد من كتاب كامل لدرس ايديولوجية فيشي. ان تاريخ فيشي «لروبرت آرون» لا يتضمن بهذا الصدد الا ملاحظات موجزة جداً.

أما الأفكار السياسية عند المقاومة فانها هي ايضاً متنوعة جداً (نراجع المجموعة التي نشرها

(بوريس ميركين غترفيتش Boris Merkine - Guetzévitch وهنري ميشال). والكل يعرف كيف ان هذه الأفكار لم تستطع ان توحي بمؤسسات هي بمنجى من أي انتقاد ولا ان تعطي نمطاً جديداً للحياة السياسية بعد ان استتب السلم.

لقد انتهت الحرب بانهيار «القومية الاشتراكية» والفاشستية، ولكن هل يمكن القول ان المكان الخالي قد احتله ايديولوجيات جديدة تدعو الى قيام قوى جديدة؟ من الصعب تأكيد ذلك. فلا الوجودية ولا الحيادية لم تتوصلا الى تكوين قوة سياسية. ان الفدرالية قلما خرجت من حلقة الاختصاصيين المستنيرين. في حين ان الليبرالية، والمحافظية، و«الاجتماعية الديمقراطية» في الغرب، تجهد لكي تجدد ذاتها، في أفريقيا، وفي آسيا. وفي أميركا اللاتينية ظهرت فجأة وبضخامة لا مثيل لها، ايديولوجيات قومية، من نمط جديد ظاهرياً.

ثم انه من الاجدر التمييز بين مختلف اشكال القومانية.

١ ـ قومانية اصلاحية من النمط الكمالي: لقد أقام مصطفى كمال في تركيا نظاماً سلطوياً، انما يغذيه فولتير، ومونتسكيو، وروسو، وهو لم ينفك يؤكد على ارادته الاسراع في تطوير تركيا نحو التقدم ونحو الديمقراطية. ان الحزب الجمهوري للشعب يريد ان يكون بآن واحد قومانياً (قومانية عرقية، اقتصادية وثقافية)، وجمهورياً، ودولانياً، وعلمانياً وشعوبياً وثورياً. ان السمة الاكثر اصالة في الكمالية كانت العلمانية، انما يجب الاعتراف تماماً بهذا الصدد، أن المبادىء الكمالية، التي بعثت حتى في تركيا بالذات، ردة فعل حادة، لا تبدو انها قريبة من النجاح على طرف المتوسط... ان التجربة التركية، حتى بعد تلطيفها عند التطبيق الحالي تجاه الاسلام، والقاضية بالفصل الكامل للإسلام عن الحاضرة قلما تبدو مقبولة لدى معظم العالم الإسلامي (بيار روندو Pierre Rondot). وفي الوقت الحاضر، تبدو اصلاحية ابو رقيبة، من دون شك اقرب شيء الى الكمالية.

٢ ـ قومانية شعبية وبالطبع ديماغوجية، ذات نزعات اونارشية، من النمط البيروني. ان البيرونية تتألف من مزيج من عناصر مختلفة جداً: عسكرية واخلاقية، لغة ثورية ومحافظية، معاداة للولايات المتحدة ولجوء اليها، انتهازية وقومانية. ان مُنَظِّر «العدالتية» «Justicialisme» (التي تبدو وكأنها المركب الوحيد الممكن بين الرأسمالية والشيوعية) و«الموقف الثالث» (اي الموقف الدولي الوسط بين كتلة الاطلسي والكتلة السوفياتية)، قد ترك الارجنتين في وضع صعب، الا انه اتخذ في بعض الأوساط الشعبية مكانة سامية لم يسبق لأي حاكم ارجنتيني ان توصل اليها.

ان التاريخ القريب للارجنتين يدل على ان البيرونية لم تسقط بزوال بيرون، ونجاح الكاسترية في أميركا اللاتينية هو حدث ذو معنى.

٣ ـ القوميات السوداء التي برزت اولى مظاهرها على الصعيد الاتني والثقافي (دور مجلة «الوجود الافريقي» Présence africaine، ثم اول مؤتمر للكتاب والفنانين السود، ثم كتاب الشيخ

انتاديوب Cheik Anta Diob ذو العنوان المميز: «الأمة الزنجية والثقافة» الخ) والتي هي الآن في أوج تفاعلها (تراجع كتب ماما دو ضيا، عبد الله لي Abdoullay Ly البرت تيفودجر Albert Tevodjre المذكورة في مصنف المراجع)، والتي لم تخل من تمزق بين القومانية الجغرافية، والقومانية السوداء، ورسيمة قومانية افريقية.

٤ ـ اما القومية العربية خلال هذه السنوات الأخيرة، فانها وفقاً لكلمة بيير روندو، موزعة بين «العروبة الوحدوية والقوميات الخاصة»،الى هذه القومية العربية تضاف «قومية اسلامية» هادفة الى اقامة اما دولة اسلامية واحدة، او دويلات قومية بسيطة يكون فيها الاسلام دين الدولة.

واذا كانت القومية العربية قد دللت خلال هذه السنة الأخيرة، على العديد من مظاهر قوتها المتفجرة، واذا كان الصراع بين العرب واليهود يبدو من عدة نواح كصدام بين القوميات، فان التبريرات العقائدية قليلة العدد حتى الآن، وغير جوهرية تماماً.

تحت عنوان طموح ،(فلسفة الثورة)، يبدو مضمون كتيب ناصر رقيقاً نوعاً ما. ففي هذا الكتيب، يعرض ناصر، ان ثورة تموز ١٩٥٢ لها جذور بعيدة يجب البحث عنها في تاريخ مصر والعالم العربي. ان السبب الأول للثورة هو «استعباد الشعب من قبل الامبرياليين واذنابهم، الاقطاعيين والسياسيين المصريين»، هدف الثورة اذاً واضح: «تحرير العبيد اي الشعب، واحلالهم محل الاسياد القدامى في حكم البلد». وهكذا تكون ثورة ٢٣ تموز تحقيق حلم يدهد الشعب منذ مطلع القرن الأخير «حكم الشعب لنفسه وسيادته على مصيره».

ويستنجد ناصر بصراع الطبقات، ولكن شعار الثورة العميق محافظ «اتحاد انضباط عمل». ان الايديولوجية الناصرية هي اقل غنى بالتصاريح المعادية للرأسمالية من الايديولوجية البيرونية.

ان القومية هي التي تشكل جوهر «فلسفة الثورة» ولكن هذه القومية ليست مصرية بالذات، انها تشمل المنطقة العربية والعالم الاسلامي، ومجموع القارة الافريقية. وهكذا يشير ناصر الى وحدة وتفوق الجنس العربي: «العرب امة واحدة. نحن جزء من الوطن العربي الكبير الممتد من شواطىء الاطلسي الى جبال الموصل».

وفي النهاية، ليس في الايديولوجية الثورية الناصرية اي شيء ثوري ولا اي شيء اصيل ايضاً. وهي اولى ان تكون استعارة من كل أنواع الايديولوجيات القديمة والحديثة: مزيج من الفاشية، والشيوعية، والعرقية، والكمالية، والكل «معمم» بالمبادىء القرآنية» (جان فيغنو J. Vigneau) ولكن ليس من الضروري ان تكون الايديولوجية جديدة او ثورية حقاً، حتى تمارس سيطرة عميقة. ان احداث السويس دلت تماماً على قوة المشاعر القومية في الجماهير البروليتارية وفي البرجوازية المتنورة. وبفضلها لم يتغلب ناصر فقط على هزيمة جيوشه، بل انه نجح في ان يجعل من هزيمته نصراً.

من الصعب العودة بمختلف اشكال القومية التي ذكرناها الى نموذج واحد. ولكن، على الأقل، تبدو بعض السمات الغالبة لدى اغلبها: دعم الجيش، تداخل القوى الدينية والقوى السياسية، اللجوء الى الطبقات الشعبية، نوع من المعاداة للرأسمالية المحافظة، نوع من الحياد. بهذه السمات المختلفة، التي تستدعي التوضيح الكثير تميزت القوميات المعاصرة الى حد ما، تميزاً واضحاً عن القوميات الغربية من القرن الماضي. يبقى ان يعلم ما اذا كانت هذه القوميات الجديدة سوف تولد نظماً دكتاتوية من النمط الكلاسيكي العريق او نمطاً جديداً من الديمقراطية يستطيع، عن طريق العدوى، ان يحيي الديمقراطيات التقليدية: تلك هي، في سنة ١٩٦١ احدى المسائل الرئيسية التي تطرح من يريد وضع كتاب عن تاريخ الافكار السياسية٪.

* * *

INDEX GÉNÉRAL

Etant donné l'ampleur des matières abordées dans cet ouvrage, nous avons dû renoncer à établir un index analytique. D'autre part, le caractère des bibliographies (cf. Préface, t. I, pp. IX-X) et le manque de place ne nous permettaient pas d'effectuer le relevé des auteurs d'études, cités dans le texte ou dans les diverses bibliographies. Notre index ne comporte donc que des noms d'auteurs étudiés (ex. Montesquieu, 392-400) ou mentionnés (ex. Montesquieu, 163) dans le texte, ou sur lesquels on trouvera des indications bibliographiques sommaires ou passagères (ex. Montesquieu, *1*), ou une bibliographie plus ample (ex. Montesquieu *441-442*). Précisons que, pour faciliter la consultation de cet index, nous n'y avons retenu que les noms d'auteurs principaux ou significatifs ; ajoutons enfin que nous y avons fait figurer un petit nombre de mots génériques (ex. *Islam*, *Physiocrates*), dans la mesure où ils recouvrent un ensemble bien circonscrit d'auteurs ou d'idées.

فهـــرس

الفصل الأول

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

الفصل الحادي عشر

الفصل الثالث عشر

خلفاء هيغل ونشوء الماركسية

الفصل الرابع عشر

الفصل الخامس عشر

الفصل السادس عشر

الفصل الثامن عشر

« THÉMIS »
MANUELS JURIDIQUES, ÉCONOMIQUES ET POLITIQUES
Collection dirigée par Maurice DUVERGER

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

par

Jean TOUCHARD
Secrétaire général de la Fondation Nationale des Sciences Politiques

AVEC LA COLLABORATION DE

Louis BODIN
Maître de conférences à l'Institut d'Études Politiques de Paris

Pierre JEANNIN
Maître assistant à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris

Georges LAVAU
Professeur des Facultés de Droit

et

Jean SIRINELLI
Professeur des Facultés des Lettres

TOME PREMIER

Des origines au XVIIIe siècle



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1963

هذا الكتاب

هذا الكتاب هو سجل لحركات
الفكر الأوروبي السائد في عصرنا. وهو خطير،
لأنه يبحث في تاريخ الأفكار. وكم تسببت الأفكار
بإراقة دماء. ذلك أن الأفكار لا يمكن قتلها أو حبسها والأفكار
ليست تجريدات في الأذهان، إنها أفعال وأحداث. والأفكار الحسنة لا تفنى، أي
ليس لها عمرٌ وزمنٌ، إنها دائمًا مستقبلية. والناس يؤمنون بالأفكار ويموتون من
أجلها. وليس أخطر من الفكرة حين تتلبس صاحبها وتستولي عليه. وترابط
الأفكار وتنظيمها يعني بالضرورة ترابط الأحداث والأشياء وتنظيمها. وكل شيء
يتم بفعل الأفكار. إنها تنتج الأحداث التي هي منها كالغطاء أو الرداء. والأفكار
هي ذلك الشهاب الذي ينقب عالم المستقبل، عالم المجهول. إنها هي التي
تحرك الناس والشعوب. ومن خصائص الأفكار أنها قاسية لا ترحم.
وتاريخ الأفكار هو تاريخ المنعزلين المنفردين. وكل
حدث أو فعل لا قيمة له إلا بالفكر الكامن
وراءه... لهذا كان هذا الكتاب

صمم الغلاف
طلال يحفوفي

السعر ٦٠ ل.ل. او ما يعادلها